

الجزء الأول

تأليف

الشيخ العلامة **شمس الدين الأفغاني الصواتي** رحمه الله

أستاذ الحديث سابقا بالجامعة الحسينية براندير، سورت

المتوفى سنة ١٣٩٨ﻫ الموافق لسنة ١٩٧٨ء

قام بتصحيح أخطائه المطبعية و مقابلته بالمخطوطة وصف حروفه من جديد نخبة من أساتذة الجامعة

تحت إشراف

فضيلة الشيخ **محمود شبير بن محمد سعيد الرانديري** حفظه الله ورعاه

أستاذ الحديث ومدير الجامعة الحسينية براندير سورت غجرات الهند

قامت بالنشر

الجامعة الحسينية براندير، سورت، غجرات

الطبعة الثانية

تحت إشراف

فضيلة الشيخ محمود شبير بن محمد سعيد الرانديري - حفظه الله ورعاه -
مدير الجامعة الحسينية براندير سورت الهند

الإعانة المالية: من الحافظ حسين ألمايت لتوصيل الثواب إلى أبويه
Donation : For Isal - e - Sawab from Hafiz Husain Mayat to his late parents

يطلب من

الجامعة الحسينيه / رانديرـ سورت - الهند

JAMEAH HUSAINIYAH MORA BHAGAL RANDER

DI.SURAT,GUJARAT,INDIA

PIN:-395005,PHONE:-0261.2763303

تفصيلات

اسم الكتاب	الجواهر البهية على شرح العقائد النسفية
تأليف	الشيخ العلامة شمس الدين الأفغاني الصواتي رحمه الله تعالى رحمة واسعة .
عدد الصفحات	الجزء الاول : **٤٦٥**، الجزء الثاني : **٢٤٣**.
سن الطباعة	**١٤٣٧**هـ الموافق **٢٠١٦**ء
تحت إشراف	فضيلة الشيخ محمود شبير بن فضيلة الشيخ محمد سعيد الرانديري حفظه الله و رعاه ، مدير و أستاذ الحديث بالجامعة الحسينية رانديرى ، سورت ، غجرات .
تنضيد الحروف	الجامعة الحسينية و مركز النشر 09727139553
الناشر	: الجامعة الحسينية براندير ، سورت ، غجرات .
القيمة	

يطلب من

TO: PRINCIPAL MAULANA SHABBIR SB.

C/O. JAMEAH HUSAINIYAH

MORA BHAGAL

AT. PO. RANDER, DIST. SURAT, GUJRAT

PIN : 395005,GUJARAT,INDIA

PHONE : 0261-2763303

FAX : 0261.

مقدمة الطبعة الثانية

الحمد لله رب العالمين ، و الصلاة و السلام على محمد الأمين ، و على آله و صحبه أجمعين و من تبعهم بإحسان إلى يوم الدين .

و بعد ! فإن المطبوع الثاني للجزء الاول و المطبوع الاول للجزء الثاني و الثالث للجواهر البهية على شرح العقائد النسفية للشيخ شمس الدين الأفغاني في ايديكم .

و لهذا المطبوع تخصصات تميزه عن المطبوع الأول و هي كالآتي :

(١) مقابلته بالمخطوطة بقلم المؤلف اللتي ما زالت موجودة في مكتبة الجامعة الحسينية براندير ، سورت .

(٢) تصحيح الأخطاء المطبعية و الإملائية اللتي شوَّهت المطبوع الأوّل .

(٣) العناية بعلامات الترقيم في جميع الكتاب لأهميتها في تفهيم المدلولات ، و كان الأصل المطبوع خاليا منها .

(٤) زيادة نص " شرح العقائد النسفية " على الجواهر البهية في صدر الصفحة مجملا ، بينما كان الأصل المطبوع خاليا منه .

(٥) إدراج العناوين اللتي أشار إليها المؤلف في حاشية مخطوطته و لم تدرج في المطبوع .

(٦) النص المشروح في الجواهر البهية قد ذكرناه بين المعكوفين و علامته ((--------)) : .

(٧) زيادة المقدمة على علم الكلام في صدر الكتاب .

(٨) ذكر ترجمة المؤلف في صدر الكتاب و قد ذكره المؤلف مجملا في مقدمته ايضاً .

و أخير نشكر جميع من حاول في تحقيقه و ترتيبه و لا قي من العناء و بذل جهوده في تزويده بالطباعة الثانية ، و الله نسأل أن ينفع به القارئين و هو ولي السداد .

الناشر : محمود شبير غفرله .

ما يتعلق بالمصنِف

اسم الشارح شمس الدين سماه به والده مولانا الحاج صدر الدين الأفغاني الصواتي في اليوم السابع من ولادته . قرأ القرآن الكريم و بعض الكتب الفارسية و الإنشا و الحظ على والده ، ثم قرأ الكتب الدرسية في الفنون الرسمية : الصرف و النحو و المعاني و البيان و المنطق و الحكمة و الطب و الفقه و أصول الفقه و علم الكلام و التفسير. و هذه كلها على علماء الوطن و هم كثيرون و كلهم من بحور العلم .

ثم رحل فحضر عند الشيخ المحدث نصير الدين الكاملفوري فقرأ عليه الهداية للإمام المرغيناني و مشكاة المصابيح و من التفسير الجلالين و في السنة الثانية الأمهات الست و غير ها من كتب الحديث ففرغ من جميع الكتب الدرسية معقولا و منقولا حين كان عمره عشرين سنة .

ثم سافر ثانيا لتكميل علم الحديث الشريف أحسن التكميل إلى الجامعة الإسلامية في بلدة دابهيل و هي بلدة صغيرة من مديرية نوساري بولاية غجرات الهند . فقرأ و سمع أمهات الست و غيرها على مشائخها العظماء يعني الشيخ شبير احمد العثماني صاحب الفتح الملهم و الشيخ عبد الرحمٰن الأمروهي و الشيخ بدر الميرتهي جامع فيض الباري و الشيخ محمد يوسف البنوري صاحب معارف السنن .

ثم رحل إلى أزهر الهند دارالعلوم ديوبند سنة **١٣٦٣** و أقام بها ست سنين فقرأ على أكابر علمائها الصحاح الستة و غير ها يعني شيخ الاسلام حسين أحمد المدني ، الشيخ ابراهيم البلياوي ، الشيخ محمد إعزاز على الأمروهوي ، الشيخ عبد الخالق الملتاخى ، الشيخ بشير أحمد و الشيخ محمد ادريس الكاندهلوي .

و في سند الفراغ من المدرسة العربية الشهيرة بدارالعلوم الديوبندية و بعد! فإن الأخ الصالح البار المولوى شمس الدين بن صدرالدين المتوطن كالاكلى من مضافات مردان قد دخل دارالعلوم الديوبندية التي هي مركز العلوم الدينية و مدارها و منها يتفجر أنهارها و بحارها في التاسع والعشرين من شوال المكرم سنة ثلث و ستين بعد ألف و ثلاث مائة من الهجرة النبوية على صاحبها الف الف سلام ، فقرأ من العلوم و

الفنون الكتب الآتي ذكرها ، و بقى مدة ما قرأ على طريقة حسنة رضى عنها الأساتذة و أركان المدرسة و هو عندنا سليم الطبع جيدا لفهم صالح الاستعداد و له منا سبة تامة بالعلوم و الآن لما طلب منا الإجازة أجزناه و كتبنا له هذه الورقة لتكون سندا و تذكرة عند مس الحاجة .

اسامى الكتب المقروءة

قرأ من علم التفسير ، تفسير البيضاوي و تفسير الحافظ ابن كثير بتمامهما و من علم حديث ، صحيحي الإمامين الهمامين البخاري و مسلم و سنن أبي داؤد و ابن ماجة و الجامع للإمام الترمذي و الشمائل له و الموطأين للإمامين القدوتين مالك و محمد و شرح معاني الأثار للإمام الطحاوى رحمهم الله تعالى . و من علم الفقة و أصوله المجلدين الأخيرين من الهداية و التوضيح و التلويح و مسلم الثبوت و من علم العقائد و الكلام حاشية شرح العقائد لمولانا الخيالى و الأمور العامة و من علم المعقول و الفلسفة القاضى المبارك و صدرا و الشمس البازعة و شرح الإشارات و من علم الهيئة التصريح و السبع الشداد و بست باب و من علم الطب القانونجه و شرح الأسباب بتمامها و النفيسي و مبحث الحميات من قانون الشيخ و من علم التجويد الفوائد المكية و الشاطبية و الرائية و قرأ بعض القرآن تجويدا . ثم جعل أستاذا و مدرسا بالمدرسة العالية بكالكوتا أربع سنين ثم جعل مدرسا بالجامعة الحسينية براندير سنة **١٩٥٤** إلى وفاته و قد مات إلى رحمة الله يوم الأربعاء ١٧/ جمادى الثانية ١٣٩٨ه ، الموافق ٢٥/ مايو ١٩٧٨ء .

و قد كان الله سبحانه تعالى ألقى في روعه منذ بداية اليوم لذة التدريس و التصنيف فصنف الكتب العديده . منها الدرر السنيه على شرح القاضى مبارك والجواهر العبقرية على شرح مولانا أحمد الله السنديلى ومنها الزهر الربا على الصدر اشرح الهداية و قد طبعت و شاعت و منها هذا الشرح الأنيق المسمى بالجواهر البهية على شرح العقائد النسفية .

كتبه : العبد الحقير **عقيل احمد** القاسمي
خادم طلبة الحديث و التفسير بالجامعة الحسينية براندير
غرة شهر شعبان المعظم سنة **١٤٣٦**ه

الإهداء

إلى روح شيخنا و سيدنا مولانا العارف الزاهد

بقية السلف و زين الخلف الحجة الحافظ المحدث الفقيه

شيخ الإسلام حسين أحمد المدني - رحمه الله -

روح الله روحه ، و نورالله ضريحه .

من تلميذه

شمس الدين الأفغاني الصواتي

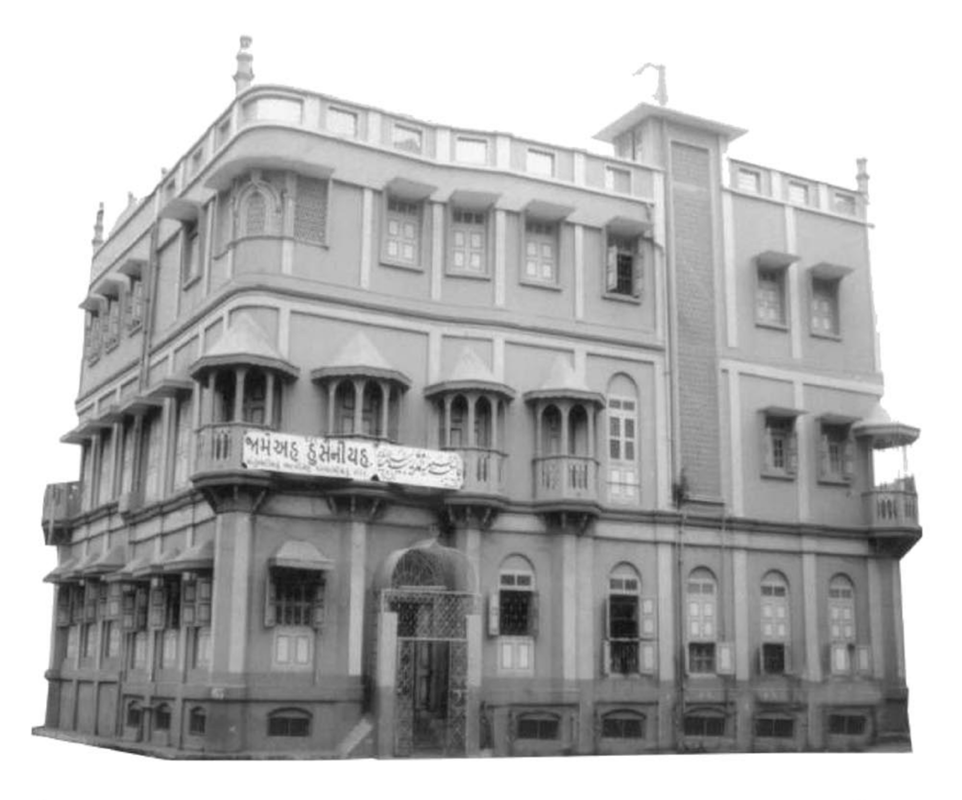
خادم العلم بالجامعة الحسينية-رانديز، سورت

دارالعلوم الديوبندية

بديوبند أشرقت أنوار علم	أضاء بضوئها الدنيا تماما
بها دار العلوم لها منار	رفيع السمک يخترق الغماما
رياض الفضل اهتزت رباها	و زهرالدين تبتسم ابتساما
تضوع ريحها شرقا و غربا	و يشمل ظلها يمنا وشاما
فاحياهم و قد كانوا مواتا	و أيقظهم و قدكانو نياما
و لو لا ما عليه سنا قبول	لما نالوا الهدى عاما فعاما
فى انور العلوم ازدد بهاء	و يا جهل أحسن فلا مقاما
و من لم يدر او يجهل بفضل	قل للجاهلين بها سلاما

هذه أبيات اخترعها صاحب التأليف

الجامعة الحسينية



أسسها فضيلة الشيخ العلامة مولانا الحافظ محمد حسين - رحمه الله تعالى - سنة ١٣٣٥هـ لتشييد مجد الإسلام ، و إشاعته و نشر السنة النبوية الصحيحة بين جميع المسلمين ، و إصلاح أخلاقهم ، و لنشر التعاليم الإسلامية البحتة بين مسلمي غجرات خصوصا ، و هي جارية بمنه تعالى و فضله بحسن إعانة المسلمين و تأييد هم - أدامها الله تعالى .

بسم الله الرحمن الرحيم

ترجمة المؤلف

جامع هذه الأوراق أوردها لتكون مذكّرة و معرفةً عن أحواله لمن غاب عنه أو يأتي بعده ، فيذكرني بدعاء حسن الخاتمة و خير الدنيا و الآخرة ، فأقول - أنا الراجي عفو ربي القوي :- اسمي شمس الدين سماني به و الدي في اليوم السابع من ولادتي ، و الدي مولانا الحاج صدر الدين الأفغاني الصواتي . قرأت أول ما قرأت القرآن الكريم على و الدي كذلك بعض الكتب الفارسية و الإنشاء و الخط ، ثم شرعت في تحصيل العلوم فقرأت الكتب الدراسية في الفنون الرسمية : الصرف ، و النحو ، و المعاني و البيان ، و المنطق ، و الحكمة ، و الطب ، و الفقه ، و أصول الفقه ، و علم الكلام و التفسير. و هذه كلهاعلى علماء الوطن ، و هم كثيرون ، و كلهم من بحور العلم .

ثم رحلت لتحصيل الحديث الشريف ، فحضرت عند الشيخ شيخنا و سيدنا العارف القطب الكبير و الغوث الشهير المحدث نصيرالدين الكاملفوري ، فقرأت عليه الهداية للإمام المرغيناني ، و مشكاة المصابيح ، و من التفسير الجلالين ، و في السنة الثانية الأمهات الست ، و غيرها : من كتب الحديث ، ففرغت من جميع الكتب الدراسية معقولا و منقولا حين كان عمري عشرين سنة ، و لكن لما كان أحب العلوم إلي الحديث الشريف و ما إليه من العلوم المنقولة مع تفوقي في العلوم العقلية ، فسافرت ثانيا لتكميله أحسن التكميل إلى الجامعة الإسلامية في بلدة دابهيل ، و هي قرية صغيرة في مقاطعة بومبائي ، فقرأت و سمعت الأمهات الست و غيرها على مشائخها العظماء . أعني : شيخنا و شيخ مشائخنا محقق هذا العصر الشيخ ((شبير أحمد العثماني)) صاحب فتح الملهم ، و العارف بالله الولي الصالح الفقيه المحدث ((الحافظ عبد الرحمان الأمروهي)) و مولانا و أستاذنا المحدث ((بدر عالم الميرتهي)) جامع فيض الباري ، و مولانا و أستاذنا المحدث ((محمد يوسف البنوري)) صاحب ((معارف

السنن)) ، و ((بغية الاريب)) ، و بعد هذا رحلت إلى أزهر الهند دارالعلوم ديوبند سنة **١٣٦٣**هـ و أقمت بها ست سنين . فقرأت على أكابرها و علماءها الصحاح الست و غيرها . أعني : شيخنا مقدام المحققين و المدققين المحدث الكبير شيخ الإسلام المدني ، و مولانا و أستاذنا العلامة المدقق الفيلسوف إبراهيم البلياوي و مولانا و أستاذنا الفقيه المحدث الأديب ((محمد إعزاز علي الأمروهي)) و مولانا و أستاذنا ((عبدالخالق الملتاني)) الذي له يد طولى في العقليات ، و مولانا و أستاذنا صاحب الفلسفة الرياضية بشير أحمد ، و مولانا و أستاذنا أحد أذكياء العالم المحدث ((محمد إدريس الكاندهلوي)) ، و قد ألقى الله في قلبي من عنفوان شبابي بل من زمن الصبا محبة التدريس ، فلم أقرأ كتابا إلا قمت بتدريسه بعده ، فحصل لي الاستعداد التام في جميع العلوم ، و لم يبق علي تعسر أيّ كتاب من اي فن كان ، و ألقى الله في روعي من بدء التحصيل لذة التدريس و التصنيف ، فصنّفت الكتب العديدة منها : الدرر السنية على شرح القاضي مبارك ، و الجواهر العبقرية لشرح مولانا حمدالله السنديلي ، و منها : الزهر الرباء على الصدراء شرح الهداية ، و قد طبعت و شاعت ، و منها : هذا الشرح الأنيق الدقيق .

و من منحه تعالى علي الاشتغال بالتدريس ، فجُعلتُ أستاذا و مدرسا بالمدرسة العالية ((بكاليكوتا)) أربع سنوات ، ثم جُعلتُ مدرسا و خادما لهذه الجامعة الحسينية سنة **١٩٥٤**ء لأنواع العلوم تحقيقا و تدقيقا و حفظا و ضبطا و إيقانا مذ ثمان عشرة سنة .

و من منحه تعالى عليّ أن رُزقتُ الا شتغال بالمنقول ، و صرفني من الا شتغال بالمعقول ، و رُزقتُ التوجه إلى فن الحديث و فقه الحديث .

أقول : و حررت هذه الكلمة الوجيزة بإيماء العلامة شيخ الجامعة مولانا و سيدنا محمد سعيد الرانديري ، و أنا أذكر نبذا من شمائله و معارفه و عوارفه في مقام آخر - إن شاء الله و الله على ما يشاء قدير.

العبدالضعيف شمس الدين عفاالله عنه

خطبة الحاشية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على سيد الأنبياء و المرسلين و على أله و صحبه أجمعين أما بعد : فقد طلب إلى أن أكتب مقدمة في الجواهر البهية على شرح العقائد النسفية أتوخى فيها السهولة و التيسير حتى تكون قريبة ما لوفة و ظاهرة مكشوفة بحيث لا يجد عامة المثقفين عسرا فى استيعابها و فهمها .

و إن المذاهب الاسلامية لها مناخ مختلف الاتجاة فمنها مذاهب فى الاعتقاد قد اختلفت حول العقيدة و لم يكن الاختلاف فى لبها كمسئلة الجبر و الاختيار و غيرها من المسائل التى جرى حولها اختلاف علماء الكلام مع اعتقاد الجميع بأصل الوحدانية و هو لب العقيدة الاسلامية لا يختلف فية أحد من أهل القبلة .

وإن تفصيل القول في هذه المقدمة يحتاج الى الفرصة و لذلك سنتوخى الإيجاز مع التيسير والتسهيل ، إن من الحقائق الثابتة أن الناس يختلفون في تفكير هم اذا كان العلماء يقولون : إن الإنسان من وقت نشأ ته اخذ ينظر نظرات فلسفية إلى الكون فلابد أن نقول إن الصور و الأخيلة التي تثيرها تلك النظرات تختلف في الناس باختلاف ما تقع عليه انظارهم و ما تثير إعجابهم ، و كلما خطأ الإنسان خطوات في سبيل المدينة والحضارات اتسعت فرجات الخلاف حتى تولدت من هذا الخلاف المذاهب الفلسفية و الاجتماعية والاقتصادية المختلفة .

و لئن حاولنا أن نحصى أسباب الاختلاف و نضعها في حدود لانستطيع

فهي في الحقيقة كثيرة . و لنذكر بعضها من غير أن نحاول إحصاء ها ، فمنها غموض الموضوع في ذاته و منها اختلاف المدارك و منها الرياسة و حب السلطان .

و هذه بعض أسباب الاختلاف بين الناس فيما يدرسون من موضوعات و ما ينتهون اليه من نتائج دراساتهم وان هذه الجملة من اسباب الاختلاف التي لا تختلف باقليم دون اقليم و لابموضوع دون موضوع وهى ظاهرة في كل مايختلف فيه .

و هناك أسباب خاصة لاختلاف المسلمين في أرائم، منها العصبية العربية ومنها التنازع على الخلافة و منها مجاورة المسلمين لكثير من اهل الديانات القديمة و دخول بعضهم في الاسلام و منها ترجمة الفلسفة و منها التعرض لبحث كثير من السائل الغامضة و منها القصص و منها ورود المتشابهة في القرآن و منها استنباط الاحكام الشرعية .

و بعد أن خضنا في بيان أسباب اختلاف المسلمين يجب أن نقرر أن هذا الاختلاف لم يتناول لب الدين فلم يكن الاختلاف في وحدانية الله تعالى و شهادة أن محمد رسول الله صلى الله عليه و سلم ، ولا في أن القران نزل من عندالله العلي القدير و أنه معجزة النبي الكبرىٰ و لا في انه يروى بطريق متواتر نقلته الأجيال الاسلامية كلها جيلا بعد جيل و لا في أصول الفرائض كالصلوٰت الخمس والزكوٰة و الصوم والحج ولا في طريق اداء هذه التكليفات و بعبارة عامة لم يكن الخلاف في لكن من اركان الإسلام و لا في امر علم من الدين بالضرورة كتحريم الخمر و الخنزير و أكل الميتة و القواعد العامة للميراث و إنما الاختلاف في أمور لا تمس الأركان ولا الأصول العامة ! .

كان المؤمنون الأولون من المهاجرين و الأنصار و الذين اتبعوهم بإحسان يستقون عقيدتهم من القرن الكريم يعرفون ما يليق بذاته . تعالى . وما ينزه عنه . جل و علا . من آياته تعالت كلماته و لذا لم يكن بينهم جدل في شأن من شئون العقائد . و أما غير هٰؤلاء الذين أسلموا وجوهم لله تعالى فقد كان منهم أسئلة

يريدون بها الفتنة وقد حكى الله تعالى في قوله . تعالت كلماته ﴿ فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ماتشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله و ما يعلم تاويله الاالله والراسخون في العلم يقولون اٰمنا به كل من عند ربنا و ما يذكر إلا أولوا الألباب ﴾ و كانت المسئلة التى أثيرت هي مسئلة القدر .

و هي المسئلة التى شغلت اصحاب الديانات القديمة و قد تكلم بالقدر المشركون و القواعن أنفسهم مسئولية الشرک بالقدر و قد قال سبحانه و تعالى عنهم ﴿ سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما أشركنا نحن و لا اٰبائنا و لا حرمنا من شيء كذلک كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا قل هل عند كم من علم فتخرجوه لنا ان تتبعون إلا الظن و إن أنتم إلا تخرصون ﴾ .

و نرى من هذا أن أولٰئک المشركين إنما يثيرون مسئلة القدر و يحتجون بها و على النبى صلى الله عليه وسلم و قد كان يظهر في عصر النبى صلى الله عليه وسلم مثارات أخرى غير القدر يثيرها من تأثر بتعاليم قديمة و مهما يكن في أمر هذه المسائل التى تثار فأقوى مسئلة كانت هى مسئلة القدر. فقد نهى النبي ﷺ عن الخوض فيه مع وجوب الإيمان به لأن الخوض فيه مضلة للأفهام و مزلة للأقدام و حيرة للعقول في مضطرب من المذاهب و الآراء و ذلک يدفع الى الفرقة والانقسام ولأن إثارة الجدل فيه إثارة في أمر ليس في سلطان المجادل الإقناع فيه و ليس بيد أحد من الأدلة العقلية ما يحسم به الخلاف و يقطع في الموضوع .

و لما انتقل النبىﷺ إلى الرفيق الا على و اختلط المسلمون بغيرهم من الأمم و أصحاب الديانات القديمة و فيهم من يتكلم في القدر و من يثبته و من ينفيه ابتدأت المناقشة فيه تأخذ شكلا لا يتفق مع أمر النبى ﷺ بعدم الخوض فيه و يروى في ذلک أن عمر بن الخطاب أتى بسارق ، فقال : لم سرقت ؟ فقال قضى الله علي ، فأقام عليه الحد ثم ضربه أسواطا ، فقيل له في ذلک فقال أمير المؤمنين : القطع للسرقة و الجلد لما كذب على الله تعالى .

و زعم بعض الناس أن الإيمان بالقدر ينافى الحذر فقيل لعمر عندما امتنع

عن دخول مدينة فيها طاعون : أفرارا من قدر الله ؟ فقال الفاروق عمر: نفر من قدر الله إلى قدر الله ، و هو يشير بهذا إلى أن قدر الله . تعالى . محيط بالإنسان في كل الأحوال و أنه لايمنع الأخذ بالأسباب و إن ذات الأسباب مقدورة فيجب علينا الأخذ بها و السير في طريقها إقامة للتكليفات و تحملا لتبعة الأشياء .

و زعم الذين اشتركوا في قتل الإمام الشهيد عثمان . رضى الله عنه . أنهم ما قتلوه إنما قتله الله و حين حصبوه قال له بعضهم : الله هو الذى يرميک ، فقال عثمــان : " كذبتم لو رماني الله ما اخطأني " و ما كانت هذه الظنون إلا بعض مازرعه أهل الديانات الأخرىٰ في نقوس المسلمين .

و كان الكلام فى القدر يشتد كلما اتسع نطاق الفتن ولذا كان الكلام فيه في عهد على . رضى الله عنه . أشد وأحد و حاول الإمام أن يمنع الخوض فيه بطريق إعادة الأمر فيها إلى النصوص الظاهرة .

و قد وجد في عهد علي كرم الله وجهه . الجدل في مسئلة أخرى غير مسئلة القدر و هي مسئلة " مرتكب الكبيرة " فإن الجدل في هذه المسئلة أثاره"الخوارج" بعد التحكيم ، اذ حكموا بكفر من رضى بالتحكيم باعتبار ه كبـيرة في نظر هم و كفرا و عليا . رضى الله عنه . كما كفروا من معه و قد جر هذا الى المناقشة في شــان مرتكب الكبيرة : أ هو مؤمن أو غير مؤمن ؟ أ هو مخلد في النار يوم القيٰمة ؟ أم يرجى له الغفران و أن رحمة الله وسعت كل شيء ، و أخذ الجدل فيها ينموا و يزيد حتى اختلف العلماء في ذلک اختلافا كبيرا ، و يعد بعض العلماء هذه المسئلة رأس مسائل المعتزلة التي عنوا حتى كانت السبب في تسميتهم المعتزلة .

و لما جاء العصر الأموى و اضطربت أمور السياسة في أولها وجد في ذلک المضطرب السياسى جدل فكرى لا يقل عنفا عن هذا المضطرب بل كان كلاهما يتغذى من الأخر و يستمد منه حياة و قوة .

و قد ابتدأت في هذا العصر الأراء الفلسفية تنتشر بين المسلمين

باختلاطهم بالفرس واليونان والرومان و كل هولاء كان للعلوم الفلسفية عندهم منزلة كبيرة ، و كان بالعراق مدرسة فلسفية كمان كان بفارس قبل الاسلام مثلها ، و قد تعلم الفلسفة بعض العرب في هذه المدارس كالحارث بن كلده و ابنه النضر . و لما جاء الإسلام في تلك الأصقاع وجد من سكانها من يجيدون العلوم الفلسفية و منهم من كان يعلم المسلمين مبادئها و كان للسريان العمل البارز الظاهر في ذلك .

ثم إنه بدخول هذه الفلسفات المختلفة وجدت بحوث فلسفية كثيرة حول العقيده ، فتكلم بعض العلماء في كون صفات الله . تعالى . المذكورة في القران غير الذات أم هي و الذات شيء واحد ؟ و هل الكلام صفة الله تعالى . و هل القران مخلوق ؟ و هكذا تكاثرت الموضوعات التى جرى فيها الخلاف ، ثم تجمع الكلام في القدر و اتجه إلى إرادة الإنسان أيعد الإنسان فاعلا مختارا قادرا على ما يفعل أم يعد فيما يفعل كالريشة في مهب الريح ، ليس لها إرادة تحركها و توجهها التوجيه الذى تبتغيه ، و بذلك تسلسلت الأفكار و الأراء ، و صار لكل جماعة من العلماء مجموعة من الأراء العلمية جعلتها ذات مذهب علمى صالح للدراسة و الفحص و يجرى الجدل فيه و حوله و بذلك تكونت المذاهب الاعتقادية .

و قد انقسمت المذاهب القديمة إلى جبرية و معتزلة و مرجئة و أشاعرة و ما تريدية و حنابلة .

مقدمة

بسم الله الرحمٰن الرحيم

الحمد لله الذي رضي لنا الإسلام دينا ، و نصب لنا الدلالة على صحته برهانا مبينا ، و أوضح السبيل إلى معرفته و اعتقاده حقا يقينا ، و وعد من قام بأحكامه و حفظ حدوده أجرا جسيما ، و ذخر لمن و افاه به ثوابا جزيلا و فوزا عظيما ، و فرض علينا الانقياد له و لأحكامه ، و التمسک بدعائمه و أركانه ، و الاعتصام بعراه و أسبابه ، فهو دينه الذي ارتضاه لنفسه و لأنبيائه و رسله و ملائكة قدسه ، فيه اهتدى المهتدون و إليه دعا الأنبياء و المرسلون ﴿ أفغير دين الله يبغون و له اسلم من في السّمٰوٰتِ و الأرض طوعا و كرها و إليه يرجعون ﴾ فلايقبل من أحد دينا سواه من الأولين و الآخرين ﴿ و من يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه و هو في الآخرة من الخاسرين ﴾ و حكم سبحانه بأنه أحسن الأديان و لا أحسن من حكمه و لا أصدق منه ، قيل ﴿ و من أحسن دينا ممن أسلم وجهه لله و هو محسن ، و اتبع ملة إبراهيم حنيفا ، و اتخذ الله إبراهيم خليلا ﴾ . و كيف لايتميز من له أدنى عقل يرجع إليه بين دين أقام أساسه و ارتفع بناؤه على عبادة الرحمن ، و العمل بما يحبه ويرضاه مع الإخلاص في السر و الإعلان ، و معاملة خلقه بما أمر به من العدل و الإحسان وإيثار طاعته على طاعة الشيطان ، و بين دينٍ[1] أسس بنيانه على شفا جرف هارٍ فانهار بصاحبه في النار أسس على عبادة النيران ، و عقد الشركة بين الرحمن و الشيطان ، أو دينٍ[2] أسس بنيانه على عبادة الصلبان و الصور المدهونة في السقوف والحيطان ، أو دينٍ[3]امة الغضبية انسلخوا من رضوان الله كانسلاخ الحية من قشرها ، و باؤا بالغضب والخزي والهوان ، و فارقوا أحكام التوراة ، ونبذوها وراء ظهورهم ، واشتروا بها القليل من الأثمان ، فترحل عنهم التوفيق وقاربهم الخذلان ، واستبدلوا بولاية الله وملائكته ورسله و أوليائه ولاية الشيطان ، أو دينٍ[4] أسس بنيانه على أن رب العالمين وجود مطلق في

(1) الرد على المجوس .
(2) الرد على النصارى .
(3) الرد على اليهود .
(4) الرد على بعض الفلاسفة الدهرية .

الأذهان لا حقيقة له في الأعيان ، ليس بداخل في العالم و لاخارج عنه ، و لا متصل به و لا منفصل عنه ، و لا متمائز عنه و لا مبائن له ، لايسمع و لا يرى و لا يعلم شيئا من الموجودات و لا يفعل مايشاء ، لا حياة له و لا قدرة له و لا إرادة و لا اختيار له، و لم يخلق من السمٰوات و الأرض فى ستة أيام ، بل لم تزل السموات و الأرض معه سبحانه ، وجودها مقارن لوجوده ، لم يوجد شيئا بعد عدمها ، و لا له قدرة على إفنائها بعد وجودها ، ما أنزل على بشر كتابا و لا أرسل إلى الناس رسولا ، فلا شرع يتبع و لا رسول يطاع و لا دار بعد هذه الدار و لا مبدء للعالم و لا معاد ، و لا بعث و لا نشور و لا جنة و لا نار ، إن هي إلا تسعة أفلاک و عشرة عقول و أربعة أركان و أفلاک تدور و نجوم تسير و أرحام تدفع و أرض تبلع ﴿ و ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت و نحيٰ و ما يهلكنا إلا الدهر و ما لهم بذلک من العلم إن هم إلا يظنون ﴾ .

أما بعد : فيقول العبد الضعيف شمس الدين بن صدر الدين الأفغاني نسبا ، و الصواتي وطنا و الحنفي مذهبا و الديوبندي مشربا و تلمذا : هذه حواشٍ شريفة و فوائد لطيفة وتعليقات رفيعة سنية على ((شرح العقائد النسفية)) للشيخ العلامة الذي كان من محاسن الزمان لم تر العيون مثله في الأعلام والأعيان ، و هو الأستاذ على الإطلاق و المشار إليه بالاتفاق ، و المشهور في ظهور الأفاق المذكور في بطون الأوراق ، هو بحر بلا ساحل و حبر بلا مماثل ، و انتهت إليه رئاسة العلوم ، و ختمت به حكومة الفنون المدعو بـ" سعد الدين التفتازاني " ، و سميتها ((بالجواهر البهية على شرح العقائد النسفية)) و كم سهرت لهذا الجمع في ظلم الدياجر و احتملت المشقة في ظمأ الهواجر ، فجاء بعون الله ما يروق النواظر و يسر الخواطر و يجلو صدأ الأذهان و يرهف البصائر ، و ليس غرضي من ذلک أن يدرج اسمي في المؤلفين ، و يشتهر اسمي في العالمين ، بل المقصود أن يحصل العلم لمن لايعلم ، و يكون و سيلة و ذريعة لي إلى دار النعم ، و أرجو من خلان الصفاء أن يطالعوه بعين الإنصاف ، و أرجو من مشائخنا و أساتذتنا أن ينظروا فيها بنظر الألطاف . و أما قبول التصنيف في أعين المستفيدين و اعتماده على أبصار الغافلين فليس مداره على مقدار فضل المؤلفين ، و إنما هو فضل رب العالمين ، و بالله التوفيق ، و منه الوصول إلى التحقيق و عليه التوكل في البداية و النهاية و هو حسبي و نعم الوكيل .

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ



الحمد لله المتوحد بجلال ذاته و كمال صفاته ، المتقدس في نعوت الجبروت عن شوائب النقص و سماته ....

أقول بتوفيق الله و حسن توفيقه : لما افتتح كتابه بالبسملة - و هي نوع من الحمد - ناسب أن يردفها بالحمد الجامع لجميع أفراده البالغ أقصى درجات الكمال ، فقال :

شرح قوله: الحمد لله بألطف وجه

((الحمد لله)) : و العدول إلى الجملة الإسمية للدلالة على الدوام و الثبات ، و تقديم الحمد باعتبار أنه أهم نظرا إلى كون المقام مقام الحمد ، كما ذهب إليه صاحب " الكشاف " في تقديم الفعل في قوله سبحانه ﴿ إقرأ باسم ربک ﴾ و حمد الله سبحانه: هو الثناء عليه بصفاته و أفعاله . ((و الله)) : علم للذات الواجب الوجود المستوجب لصفات الكمال و المستحق لجميع المحامد ، و هو أعظم الأسماء ، لأنه دال على الذات الجامع للصفات الإلهية ، و لأنه أخص الأسماء إذ لا يطلق على غيره سبحانه لا حقيقة و لا مجازاً ـ و أما تحقيق لفظ الجلالة و مباحثه في أنه علم لذاته المخصوص أو أنه وصف في أصله ، فمشروح في المطولات و مفوض إلى المبسوطات ، و اللام في الحمد يصح أن تكون للجنس ، و عليه صاحب " الكشاف " و يصح أن تكون للاستغراق ، و إليه ذهب الجمهور ، و اللام في الله يصح أن تكون للاختصاص ، و كونها للاستحقاق ، فالتقادير أربعة على كل منها ، فالعبارة دالة على اختصاصه سبحانه بجميع المحامد ، إما على الاستغراق فبالمطابقة و هو ظاهر ، إذ المعنى كل حمد مختص به أو مستحق له و إما على الجنس فبالالتزام ، لأن المعنى : إن جنس المحامد مختص به أو مستحق له ، و يلزمه أن لايثبت فرد منها ، إذ لو ثبت فرد منها لغيره لكان الجنس ثابتا له في ضمنه ، فلم يكن الجنس مختصا و لامستحقا ، و ذلک منافٍ لمدلول الحمد ، فافهم . ((المتوحد بجلال ذاته)) : جل ذاته القديم الأزلي أنه الواحد الاحد الفرد الصمد الذي لا شريک

له في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله .

جلت ذاته عن الأشباه والأمثال ، وتقدس عن الأضداد و الأنداد و الشركاء و الأمثال ، و لا رادّ لحكمه و لا معقّب لأمره ، و الحق : ليس كذاته ذات و لا كصفاته صفات ، هو السميع الذي يسمع ضجيج الأصوات باختلاف اللغات على تفنن الحاجات هو البصير الذي يرى دبيب النملة السوداء على الصخرة الصمّاء في الليلة الظلماء .

تذييل

قد كثر استعمال المصنفين في خطبهم لفظ ((المتفرد)) : بصفة التفعل ، و كذا المتوحد و المتقدس و نحوهما ، مع أن الأسماء توقيفية على الأصح ، و هو قول شيخ أهل السنة و إمام الأمة الأشعري و لم يرد بذلك سمع و إن ورد أصلها : كالواحد و الأحد أو ما بنحو معناه ، و كالقدوس بالنسبة إلى المتقدس ، و حينئذ فإطلاقها إما على قول القاضي الباقلاني : و هو أنه يجوز إطلاق اللفظ عليه سبحانه إذا صح اتصافه به و لم يوهم نقصا ، و إن لم يرد به السمع ، أو على مختار حجة الإسلام الإمام الفخر الرازي : من جواز الإطلاق دون توقيف في الوصف ، حيث لم يوهم نقصا دون الاسم ، لأن وضع الاسم له سبحانه نوع تصرف بخلاف وصفه سبحانه بما معناه ثابت له . و أيضا إن قدماء الفلاسفة على أن احدا من خلقه لا يعرف ذاته المخصوص البتة ، و أن ذاته المخصوص ليس معقولا للبشر ، فكيف يوضع الاسم لذاته المخصوص ؟ فتأمل . ((وكمال صفاته)) : إشارة إلى نعوت جماله من وجوب الوجود و البقاء و امتناع العدم و الفناء و الوحدانية و العم و القدرة و التدبير و القضاء القدر و الإعادة و الإبداء .

قوله: المتقدس في نعوت الجبروت والرد على المجسمة والمشبهة

((المتقدس في نعوت الجبروت)) : إيماء إلى نعوت جلاله ، قال الله سبحانه ﴿الملك القدوس ﴾ فالملك اسم من أسمائه ، و كذا مليك ، و هو صفة مبالغة في الملك قال الله سبحانه ﴿ عند مليك مقتدر ﴾ فالملك هو المستغني عن كل شيء و يفتقر إليه كل شيء و نافذ حكمه في مملكته طوعا أو كرها ، و لذلك ترى الملوك الجبابرة مع

جبروتهم يخضعون و يتذللون له سبحانه ، و لهذا تتمات ليس هذا المقام مقامها .

و القدوس من أسمائه سبحانه ، سمى نفسه بذلک ، فيه إشارة إلى دوام التقدس. فالقدوس هو المنزه عما لايليق به من الأضداد و الأنداد . ((عن شوائب النقص و سماته)) : الشوائب من الشوب بمعنى الخلط . و سماته من السمت و هو الطريق ، و المعنى : المقدس من النقائص و العيوب فانه سبحانه نزه نفسه بنفسه لعجز الخلق عن ذلک ، قال سبحانه ﴿ سبحان ربک رب العزة عما يصفون ﴾ ، فإنه سبحانه تنزه في ذاته و صفاته عن العديل و النظير ، لأنه سبحانه و صفاته مصون و محفوظ عن الظنون الكاذبة و الأوهام السخيفة . و قد قيل في قوله سبحانه: ﴿ و ما قدروا الله حق قدره ﴾ يعنى : ما و صفوه حق و صفه ، و ما عظموه حق عظمته ، و ما عرفوه حق معرفته ، و ذلک : لأنه لو جمعت عقول العقلاء عقلا واحداً ، ثم تفكروا بذلک العقل في جناح بعوضة ، حتى يجدوا تركيبا أحسن منه ، لفنيت تلک العقول و انقطعت تلک الأفكار و لم تصل إلى درک ذرة من ذرات حكمته في جناح تلک البعوضة على سبيل الكمال و التمام ، فما ظن بذي الجلال و الإكرام . تبا ثم تبا لأهل الضلالة و الجهالة و ما اعتقدوه من النقص و العيب . فمن حق العبد الطالب للنجاة حداسة قلبه و سمعه عن خزايا خزعبلاته المبدعة من المجسمة و المشبهة والحشوية ، و العجب! لو قيل لهم : أخبرني عن قدر عروقک رقةً و ثخانةً و طولًا و قصراً عن حقيقة بعض ما في بطنک من أي نوع كان ؟ لعجزوا عن بيان ذلک ، فتعالى الله و تبارک أن يخوض في ذاته و صفاته إلا من عدم الرشاد ، و سلک سبيل الفساد و العناد ، و صير نفسه أخص العباد ، فمن حقق نظره و استعمل فكره وجد نفسه أجل الجاهلين بعظمة هذا العظيم ، فلايقدر أحد قدره و لايعرفه سواه ، و إن قربه و أدناه . فسبحان ما أثنى عليه حق ثنائه غيره و لا و صفه بما يليق به سواه ، عجز الأنبياء و المرسلون عن ذلک . قال أجلهم قدرا و أرفعهم محلا و أبلغهم نطقا ، و من أعطي جوامع الكلم : " لا أحصي ثناء عليک كما أثنيت أنت على نفسک " . و من تأمل كلام الله سبحانه وجد مملوءاً بتنزيهه ، تارةً بالتصريح و تارةً بالتلويح و تارةً بالإشارات و تارةً بما تقصر عنه العبارات ، فتشبيه الله سبحانه بالمخلوقات نزغة يهودية و نزغة نصرانية ، فالمجسمة والمشبهة أهل زيغ و كفار ، فتأمل و لا تغفل .

.... و الصلاة على نبيه محمدن ....

و لما كان كل سعادة دينية أو دنيوية ، عاجلة أو آجلة واصلةً إلينا بوسيلة رسول الله ﷺ ، قال الله سبحانه : ﴿ و ما أرسلناك إلا رحمة للعالمين ﴾ . و قد أمرنا الله سبحانه بأن نصلي عليه ، قال الله سجانه: ﴿ ياأيها الذين آمنوا صلوا عليه و سلموا تسليما ﴾ أخذ في الصلاة عليه ، فقال :

والصلاة على النبي وآله وهو محمد سيد البشر

((و الصلاة)) : و هي من الله سجانه الرحمة . خص الأنبياء من بين سائر البشر بالإفراد بالدعاء بالرحمة بلفظ الصلاة تعظيماً لهم . و السلام : هو تحية ، معناه الدعاء بالسلامة . ((على نبيه)) : و الفرق بين النبي و الرسول : أن الرسول من بعثه الله إلى قوم و أنزل عليه كتابا أو لم ينزل ؛ لكن أمره بحكم جديد ، لم يكن ذلك الحكم في دين الرسول الذي كان قبله . و النبي من لم ينزل عليه كتابا و لم يأمره بحكم جديد بل أمره أن يدعو الناس إلى دين الرسول الذي كان قبله . فالحاصل أن الرسول أخص من النبي، لأن كل رسول نبي و ليس كل نبي رسولاً .

((محمد)) : و هو سيد البشر محمد بن عبد الله بن عبد المطلب ، نصت عليه الأنبياء بنعته و وصفه و اسمه رمزاً و تصريحا ، و أنه خاتم الرسل و أنه الحبر الأعظم و رئيس العالم و رسول الختان الذي ياتي بآخر الزمان ، و قد مست حاجة الإنسان إلى بعثته لما أظل على رؤوس جميع الأمم سحاب الجهل و الغمم ، فأخذت هواتف البشري بظهوره تتوالى و أنوار نبوته تلألأ ، فولد يتيما . لم يقم على تربيته مهذِّب و لم يعن على تربيته مؤدِّب ، لا استاذ ينبهه و لا كتاب يرشده ، فكان بين أولياء من عبدة الأوهام و أقرباء من حفدة الأصنام و أتراب استحكمت فيهم الجاهلية و عشيرة كانت حلفاء الوثنية ، غير أنه مع ذلك كان ينمو و يتكامل بدناً و عقلاً و فضيلة و أدبا . و كان يكنى

بين قومه بالصادق الأمين ، إلى أن يتجلى عليه نور القدس وهبط عليه الوحى من المقام العلي ، و أمره أن يبلغ قومه ، فقام بهذه الدعوة العظمىٰ وحده ، والناس أحباء ما ألفوا ، أعداء ماجهلوا ، و القوم حوله عبيد شهواتهم لا يفقهون ما يقولونه و لا يعقلون منقوله ، و هو يسفه أحلامهم و يقبح أصنامهم قائماً بأعباء الرسالة ، إلى أن اتخذهم من الضلالة ، و هو يجاهد حق جهاده بين تلك الصناديد من قريش و كبار المشركين و عظماء الأعراب و المعاندين ، و هم أشد الناس حباً للعظمة و الأنفة ، إلى أن أخرجهم من ظلمات الأصنام إلى نور الإسلام ، فثبت بضرورة العقل أنه صادق بقوله سبحانه : ﴿ و ما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحى يوحى ﴾ فهو عبده و رسوله القائم له بحقه و أمينه على وحيه و خيرته من خلقه ، أرسله رحمة للعالمين و حجة على العباد أجمعين، بعثه على حين فترة من الرسل ، فهدى به إلى أقوم الطريق ، و أوضح السبل ، و افترض على العباد طاعته و محبته و تعظيمه و توقيره و القيام بحقوقه ، فلم يزل ﷺ قائما بأمر الله سبحانه ، لا يرد عنه راد ، مشمراً في مرضاة الله ، لايصد عن ذلك صاد ؛ إلى أن أشرقت الدنيا برسالته ضياءاً و ابتهاجاً و دخل الناس في دين الله أفواجاً و سارت دعوته مسير الشمس في الأقطار ، و بلغ دينه القيم ما بلغ الليل و النهار . و نعم ما قال القائل!!

أحكامه عدل و حق كلها ... في رحمة و مصالح و حلال
شهدت عقول الخلق قاطبة بما ... في حكمه من صحة و كمال
فاذا أتت أحكامه ألفيتها ... وفق العقول تزيل كل عقال
حتى يقول السامعون لحكمه ... ما بعد هذا الحق غير ضلال
لله أحكام الرسول و عدلها ... بين العباد و نورها المتلألئ

.........المؤيد بساطع حججه و واضح بيناته ....

((المؤيد)) : المقوي دعوى نبوته و اتصافه بأعلى ما يتصور للخلق من الكمال ، قال عليه الصلاة و السلام : " أعطِيت ما لم يعط أحد من الأنبياء " ولقول الملائكة لما ضربوا له المثل : " لقد أعطي هذا النبي ما لم يعط نبي قبله " ، " إن عينيه تنامان و قلبه يقظان " ، فمن ذلك أنه بعث إلى الخلق عامة ، و ختم به ديوان الأنبياء ، و أنزل عليه القرآن الذي لم ينزل من السماء كتاب يشبهه و لايقاربه ، و أنزل على قلبه محفوظا متلواً ، و ضمن له حفظه إلا أن ياتي الله سبحانه بأمره ، و أوتي جوامع الكلم و نصر بالرعب في قلوب أعاديه ، و بينهما مسيرة شهر ، و جعلت صفوف أمته في الصلاة على مثال صفوف الملائكة في السماء ، و جعلت الأرض له و لأمته مسجدا و طهورا ، و أسري به إلى أن جاوز السماوات ، و رأى ما لم يره بشر قبله ، و رفع على سائر النبيين ، و جعل سيد ولد آدم ، و انتشرت دعوته في مشارق الأرض و مغاربها ، و أتباعه على دينه أكثر من أتباع سائر النبيين : من عهد نوح إلى المسيح ، فأمته ثلاث : أهل الجنة و خصه بالوسيلة و هي أعلى درجة في الجنة ، و بالمقام المحمود الذي يغبط به الأولون و الآخرون ، و بالشفاعة العظمى التي يتأخر عنها آدم و نوح و إبراهيم و موسى و عيسى الله أعز الله به الحق و أهله عزا لم يعزه بأحد قبله و أذل به الباطل و حزبه ذلا لم يحصل بأحد قبله ، و آتاه من العلم و الشجاعة و الصبر و السماحة ، و الزهد في الدنيا ، و الرغبة في الآخرة ، و العبادات القلبية ، و المعارف الإلهية ، ما لم يوته نبي قبله ، و جعلت الحسنة منه و من أمته بعشر أمثالها إلى سبع مئة ضعف إلى أضعاف كثيرة ، و تجاوز عن أمته الخطأ و النسيان ، و صلى عليه هو سبحانه و ملائكته - عليهم صلاة الله و سلامه - و أمر عباده المومنين كلهم أن يصلوا عليه و يسلموا تسليماً ، و قرن اسمه باسمه ، و جعل لواء الحمد بيد ه ، فآدم و جميع الأنبياء تحت لوائه يوم القيامة ، و جعله أول من تنشق عنه الأرض ، و أول شافع و أول مشفع

و أول من يقرع باب الجنة ، و أول من يدخلها من الأولين و الأخرين ، و لايدخلوها إلا بعد شفاعته ، و أعطي من اليقين و الإيمان و الصبر و الثبات و القوة في أمر الله و العزيمة على تنفيذ أوامره ، و الرضا عنه و الشكر له ، و التبرع في مرضاته و طاعته ظاهرا و باطناً سراً و علانية في نفسه ما لم يعطه نبي غيره . و من عرف أحوال العالم و ما بين الأنبياء و أممهم تبين له أن الأمر فوق ذلك ، فإذا كان يوم القيامة ظهر للخلائق من ذلك : مالا عين رأت و لا أذن سمعت و لا خطر على قلب بشر ، و هو نور الله سبحانه ، لايطفأ و لايخصم حتى تثبث في الأرض حجته ، و ينقطع به العذر ، هذا مطابق لحاله و أمره ، و مما يشهد به القرآن في غير موضع ، قال الله سبحانه : ﴿ يا أيها النبي إنا أرسلناك شاهداً و مبشراً و نذيراً و داعياً إلى الله بإذنه و سراجا منيرا ﴾ و قال سبحانه : ﴿ يا أيها الناس قد جاء كم من الله نور و كتاب مبين يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ﴾ .

و قال سبحانه : ﴿ فالذين آمنوا به و عزروه و نصروه و اتبعوا النور الذي أنزل معه أولئك هم المفلحون ﴾ و نظائره في القرآن كثيرة . و الحق الحقيق بالتحقيق فلو اجتمع أهل الأرض لم يقدروا أن يذكروا نبيا جمع هذه الأوصاف و بالله التوفيق .

((بساطع حججه)) : المرتفعة العالية الصادرة منه : من القرآن العظيم ، و المعجزات الباهرة . ((و واضح بيناته)) : هذه الدلائل الظاهرة من شمائله و خصائله و محاسن سيره و محامد أثره مما يوجب القطع بصدق دعواه من حسن خلقه و خلقه . و قد اتفقت الملل كلها مؤمنها و كافرها على أنه عليه السلام من أكمل الناس في الصفات البشرية خلقا و خلقا و عقلا و رأياً و حكمة و أصدق الناس و أكرمهم و أشجعهم ، و أكثرالناس أمانة و وقاراً و إعراضاً عن الدنيا و رغبة في الآخرة ، لم يختلف في هذه الصفات اثنان من المسلمين ، و لا ممن خالفه من الكفار و المشركين ، فإنها أمور محسوسة دالة على الرسالة الربانية . فافهم .

..... وعلى آله وأصحابه ....

((و على آله)) : الظاهر أن المراد أزواجه أمهات المؤمنين و عترته و أولاده ، و يعد منهم أمير المؤمنين المرتضى أيضاً ، و يؤيده حديث الكساء و المباهلة و غيرهما ، و ذلك بتوسط سيدة النساء .

الثناء على الصحابة والرد على السار أحمد خان الدهلوي

((و أصحابه)) : و أصحابه الذين صحبوه على إيمانهم و ماتوا عليه ، و هم أبر هذه الأمة قلوبا و أعمقها علما و أقلها تكلفا . قوم اختار هم الله سبحانه لإقامة دينه و صحبة نبيه ، و قد أثنى سبحانه عليهم مالم يثنه على أمة من قبلهم من الأمم . قال الإمام الشافعيّ في رسالته :

و قد ذكر الصحابة فعظمهم و أثنى عليهم ، ثم قال : ((رضى الله عنهم و رضوا عنه)) : و هم فيض في كل علم و اجتهاد و ورع و عقل ، و أمر استدرك به علمهم و آراؤهم لنا أحمد و أولى بنا من آرائنا ، و قال: و قد أثنى الله سبحانه على الصحابة في التورات و الإنجيل و القرآن ، و سبق لهم على لسان نبيهم من الفضل ما ليس لأحد بعدهم . و قال الإمام أبوحنيفةؒ : " إذا جاء عن النبي ﷺ فعلى الرأس و العين ، و إذا جاء عن الصحابة نختار من قولهم و نخرج عنه " ، و قال ابن القاسم : سمعت مالكاؒ يقول : " لما دخل أصحاب رسول الله- ﷺ - الشام نظر اليهم أجل من أهل الكتاب ، فقال : ما كان أصحاب عيسى - عليه السلام - الذين قطعوا بالمناشير و صلبوا على الخشب بأشد اجتهاد من هولاء " ، و قد شهد لهم الصادق المصدوق الذي لاينطق عن الهوى : بأنهم خير القرون على الإطلاق ، كما شهد لهم ربهم : بأنهم خير الأمم على الإطلاق ، قال الله سبحانه : ﴿ كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف و تنهون عن المنكر . ﴾ و علماؤهم و تلاميذهم الذين ملؤوا الأرض علماً ، فعلماء الإسلام كلهم

تلاميذهم ، و تلاميذ تلاميذهم - و هلم جراً - و هؤلاء الأئمة الأربعة الذين طبق علمهم الأرض شرقا و غربا هم تلاميذ تلاميذهم ، و خيار ما عند هم ما كان عن الصحابة ، و خيار الفقه ما كان عند هم ، و أصح التفسير ما أخذ عنهم . و أما كلامهم في معرفة الله و أسمائه و صفاته و أفعاله و قضائه و قدره ففي أعلى المراتب . فهم الذين فتحوا البلاد بالجهاد و القلوب بالعلم و القرآن ، فملأوا الدنيا خيرا ، و علماء الناس اليوم في بقايا أثر علمهم . و إذا دريت هذا بأن الصحابة بحور العلم و الحكم فما قال قائد "النجرية " أحمد خان الدهلوي في ذم الصحابة و هجوهم : " إن المسلمين بنوا أساس دينهم على رواية عوام من الصحابة و رعاة الإبل ، و هم لم يفهموا و لم يعلموا القرآن و أحكام الشريعة " ، فهو من أعظم البهت و أفحش الكذب ، و لم يعلم هذا الرجل المتغابي أن المسلمين بنوا أساس دينهم و معالم حلالهم و حرامهم على الكتاب الذي لم ينزل من السماء أعظم منه . فيه بيان كل شيئ و تفصيل كل شيئ و هدى و رحمة و شفاء لما في الصدور ، فهو أساس دينهم ، و أما الصحابةؓ فإنهم و إن كانوا أميين فمذ بعث الله سبحانه فيهم رسوله زكاهم و علّمهم الكتاب و الحكمة و فضلهم في العلم و العمل و الهدى و المعارف الإلهية و العلوم النافعة المكملة للنفوس على جميع الأمم ، فلم يبق أمة من الأمم تدانيهم في فضلهم و علومهم و أعمالهم و معارفهم فلوقيس ما عند جميع الأمم من معرفة و علم و هدى و بصيرة إلى ما عندهم لم يظهر له نسبة إليه بوجه ما ، و إن كان غيرهم من الأمم أعلم بالحساب و الهندسة و النبض و القارورة و علم الفلاحة و علم الموسيقى او الألحان و غير ذلك : من العلوم التي هي بين علم لاينفع و و بين ظنون كاذبة ، و بين علم نفعه في العاجلة ، و ليس زاد الآخرة . فإن أراد المتغابي أن الصحابةؓ كانوا عواما في هذه الفنون فنعم إذاً " و تلك شكاة ظاهر عنك عارها " .

و إن أراد هذا الرجل أنهم كانوا عواما في العلم بالله و أسمائه و صفاته و أفعاله و أحكامه و دينه و شرعه و تفاصيله و تفاصيل ما بعد الموت و علم سعادة النفوس و

شقاوتها و علم صلاح النفوس و أمراضها ، فمن أعظم الأباطيل ، و هي للبصائر أظهر من الشمس للأبصار ، و لنعم ما قال القائل في مدحهم :

انظر إلى هدي الصحابة و الذي كانوا عليه في الزمان الخالي
و اسلك طريق القوم أين تيمموا خذ يمنة ما الدرب ذات شمال
تالله ما اختاروا لأنفسهم سوى سبل الهدى في القول و الأفعال
درجوا على نهج الرسول و هديه و به اقتدوا في سائر الأحوال
القانتين المخبتين لربهم الناطقين بأصدق الأقوال
التاركين لكل فعل سيئ و العاملين بأحسن الأعمال
أهواؤهم تبع لدين نبيهم و سواهم بالضد في ذي الحال
عملوا بما علموا و لم يتكلفوا فلذاك ما شابوا الهدى بضلال
فهم الأدلة للحيارى من يسر بهداهم لم يخش من إضلال
و هم النجوم هداية و إضاءة و علو منزلة و بعد منال
يمشون بين الناس هو نانطقهم بالحق لا بجهالة الجهال
حلماً و علماً مع تقى و تواضع و نصيحة مع رتبة الأفضال
يحيون ليلهم بطاعة ربهم بتلاوة و تضرع و سوآل
و عيونهم تجري بفيض دموعهم مثل انهمال الوابل الهطال
في الليل رهبان و عند جهادهم لعدوهم من أشجع الابطال
بوجوههم أثر السجود لربهم و بها أشعة نورها المتلألئ
و لقد أبان لک الكتاب صفاتهم في سورة الفتح المبين العالي

و لم يعلم هذا الرجل المتغابي أن ذم الصحابة في العلم و العمل تكذيب الله سبحانه و تكذيب كتابه و تكذيب رسوله و نبيه .

.... هـداة طريق الحـق و حمـاته و بعد ! فإن مبـنى علم الشـرائع و الأحـكام و أساس قواعـد عقائد الإسـلام هو علم التـوحيد و الصـفات ....

((هداة)) : جمع الهادي من الهداية بمعنى الدلالـــة على ((طريق الحق و حماته)) : جمع حامي بمعنى الحافظ .

((و بعد ! فإن)) : هذه الفاء إما على توهم أما أو على تقديره في نظم العبارة ، و هذا على ما ذكره السيد الشريف و تبعه من بعده من المتأخرين ، و الواو عوض عنها. ((مبنى علم الشرائع و الأحكام)) : يعنى أن ما يبتني عليه الشرائع و الأحكام التي هو عين اعتقاد الملة الإسلامية ، فمبناه هو اعتقاد توحيده سبحانه من كل وجه ، و اتصافه بالصفات العلية المقدسة و اعتقاد نبوة الأنبياء مع ما يلازمه من اعتقاد ما يتعلق بالكتب السماوية و غيرها أو خصوص الأحكام الفرعية الفقهية ، فمبنا ها : الاعتقادات الإسلامية أو المعتقدات من حيث هي معتقدات . ((و أساس قواعد عقائد الإسلام)) : و أساس بمعنى أصل البناء ، يعني ما يبتني عليه قواعد عقائد الإسلام ، هي الأصول الكلية ، أي : ماخوذة من النظر.

و الضرورة و النصوص القرآنية و الأحاديث النبوية . و القواعد جمع قاعدة ، و هي حكم كلي ينطبق على جميع جزئياته ؛ ليتعرف أحكامها منه . و العقائد جمع عقيدة و هي قضية جزم فيها ثبوت المحمول للموضوع أو نفيه عنه ، و الإضافة للبيان .

((هو علم التوحيد)) : للباري تعالت كبرياؤه و جلت أسمائه ، إذ ما لم يعتقد توحيده سبحانه لم يتصور الاعتقادات الإسلامية المتفرعة عليه . ((و الصفات)) : السبع الحقيقية الذاتية له ، إذ عليه اعتقاد الرسالة و النبوة ، و عليه تدور الاعتقادات الباقية الدائرة عليها الفروع .

.... الموسوم بالكلام المنجي عن غياهب الشكوك و ظلمات الأوهام و إن المختصر المسمى بالعقائد للإمام الهمام قدوة علماء الإسلام نجم الملة و الدين عمر النسفي ....

((الموسوم بالكلام)) : و هذا العلم هو الموسوم المسمّى بالكلام و علم العقائد .

قالوا: الكلام يعطي النجاة. أقول: هذا زعمهم بزعمهم

((المنجي)) : يعني المعطي للنجاة و الخلاص ((عن غياهب الشكوك)) : جمع غيهب ، هو الظلمة و السواد الشديد من الخيل والليل، والمعنى : الظلام التي هي الشكوك و الريوب إضافة تشبيه ؛ بناءًا على أن في الجزم و اليقين انكشافاً وانجلاء ، و في الشك و التردد ظلمةً و سواداً ((و ظلمات الأوهام)) : التي تعري الناس عن العقائد الإسلامية ، لاسيما في مسئلة الصفات و مسئلة الحدوث و القدم ، و مسئلة النبوات و مسئلة خلق الشرور و الفسادات ، و مسئلة خلق الأفعال و مسئلة الجبر و القدر ، و مسئلة المعاد .

أقول : هذا زعمهم بزعمهم ، فهم يزعمون أنهم يدفعون بالذي وضعوه الشبهَ و الشكوكَ . و الفاضل الذكي يعلم أن الشبه و الشكوك زادت بذلك ، و من المحال أن لايحصل الشفاء و الهدى و العلم و اليقين من كتاب الله سبحانه و من كلام رسوله ، و يحصل من كلام هولاء المتحرين الذين أخبر عنهم الواقف على نهايات أقدام بما انتهت إليه من مرامهم ، هو " الإمام الفخر الرازي " حيث يقول[١] :

نهاية أقدام العقول عقال ... و أكثر سعي العالمين ضلال
و أرواحنا في و حشة من جسومنا ... و حاصل دنيا نا أذى و وبال
و لم نستفد من بحثنا طول عمرنا ... سوى أن جمعنا فيه قيل و قال

(١) في كتابه أقسام الذات و الأربعين و غيرها . ١٢.

لقد تأملت الطرق الكلامية و المناهج الفلسفية فما رأيتها تشفي عليلا و لاتروي غليلا ، و رأيت أقرب الطرق طريقة القرآن ، ففيه من البينات و البراهين القطعية ما يبين الحق من الباطل ، فتزول أمراض الشبهة المفسدة للعلم و التصور و الإدراك بحيث يرى الأشياء على ما عليه ، و لنعم ما قال القائل:

و ألفاظ اذا فكرت فيها ففيها من محاسنها فنون

و ليس تحت أديم السماء كتاب متضمن للبراهين و الآيات على المطالب العالية : من التوحيد و إثبات الصفات و إثبات المعاد و النبوات و ردّ النحل الباطلة و الآراء الفاسدة ، مثل القرآن ، فإنه كفيل بذلك كله متضمن على أتم الوجوه و أحسنها و أقر بها إلى العقول و أفصحها بيانا ، فهو الشفاء على الحقيقة من ردود الشبهة و الشكوك ، و علم أن ماعداه : من كتب الناس و آرائهم و معقولاتهم بين علوم لاثقة بها و بين ظنون لا تغني عن الحق شيئا ، قد وعروا الطريق إلى تحصيلها ، و أطالوا العبارات في إثباتها مع قلة نفعها وجَدْواها .

الفتنة نوعان: فتنة الشبهات وفتنة الشهوات

و الفتنة عند القوم نوعان : فتنة الشبهات ، و هي أعظم الفتنتين ، و فتنة الشهوات ، و قد تجتمعان للعبد ، و قد ينفرد بإحداها . ففتنة الشبهات تنشأ تارةً من فهم فاسد ، و تارةً من غرض فاسد ، و تارةً من نقل كاذب ، و تارةً من حق ثابت خفي على الرجل ، فلم يظفربه . و هذه الفتنة مآلها إلى الكفرو النفاق ، و هي فتنة المنافقين و فتنة أهل البدع على حسب مراتب نفاقهم و بدعهم ، فجميعهم إنما ابتدعوا من فتنة الشبهات التي اشتبه عليهم فيها الحق و الباطل و الهدى بالضلال فهذه الفتنة هي الفتنة العظمى و المصيبة الكبرى . و لاينجي من هذه الفتنة إلا تجريد اتباع الرسول و تحكيمه في الدين ظاهرهِ و باطنِه عقائدِه و أعمالِه و حقائقِه و شرائعِه ، فيتلقى عنه حقائق الإيمان و شرائع الإسلام ، و ما يثبته الله سبحانه من الصفات و الأفعال و

الأسماء ، و ما ينفيه عنه . و أما النوع الثاني من الفتنة ، ففتنة الشهوات ، إن الله سبحانه فتن أصحاب الشهوات بالصور الجميلة ، فمن صبر منهم على تلك الفتنة نجا مما هو أعظم منها ، و من أصابته تلك الفتنة سقط فيما هو شر منها . و أصل كل فتنة إنما هو تقديم الرأي على الشرع و الهوى على العقل . فالأول أصل فتنة الشبهة ، و الثاني أصل فتنة الشهوة ، ففتنة الشبهات تدفع باليقين و فتنة الشهوات تدفع بالصبر ، و لذلك جعل إمامة الدين منوطة بهذين الأمرين ، فقال سبحانه : ﴿ و جعلنا منهم أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا و كانوا بآياتنا يوقنون ﴾ فدل على أنه بالصبر و اليقين تنال الإمامة في الدين . و جمع بينهما أيضا في قوله سبحانه :﴿ و تواصوا بالحق و تواصوا بالصبر ﴾ . فتواصوا بالحق الذي يدفع الشبهات و بالصبر الذي يكف عن الشهوات ، فبكمال العقل و الصبر تدفع فتنة الشهوة ، و بكمال الصبر و اليقين تدفع فتنة الشبهة . و بالله التوفيق .

((و إن المختصر المسمى بالعقائد)) : توطئة و تمهيد لتأليف الشرح ((للإمام الهمام)) : بمعنى الملك العظيم الهمة . ((قدوة)) : ما انتسبت به و اقتديت به(مقتدى) ((علماء الإسلام نجم الملة و الدين)) : من حيث يهتدى به الناس مثل النجوم ، إشارة إلى لقبه نجم الدين ((عمر النسفي)) : و اسمه الشريف عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل بن محمد بن لقمان مفتي الثقلين أبو حفص [١] النسفي[٢] ، كان إماماً فاضلا أصوليا متكلما محدثا مفسراً فقيهاً حافظاً نحوياً أحد الأئمة المشهورين بالحفظ الوافر و القبول التام عند الخواص و العوام . و تفقه عليه ابنه .

أبو الليث المعروف بالمجد النسفي ، و قرأ عليه بعض تصانيفه صاحب الهداية و ذكره " ابن النجار " ، فأطال ، و قال : كان فقيها فاضلا محدثا مفسراً أديبا و قد صنف الكتب في التفسير و الحديث و الشروط و قال الملاّ علي القاري في " طبقاته " قيل : إنه كان يعلم الإنس و الجن ، و لذلك قيل له : مفتي الثقلين .

---

(١) أبوحفص يكنى أبا حفص تولد سنة إحدى و ستين و أربع مئة و توفى سنة سبع و ثلاثين و خمس مئة بسمرقند .

(٢) نسبة إلى نسف بلدة من تركستان و تسمى نخشب .

......أعلى الله درجته في دارالسـلام يشمل من هذا الفــن على غرر الفرائد و درر الفوائد في ضمن فصـول ، هي للــدين قواعد و أصــول ، و أثناء نصــوص هي لليقين جواهــر و فصوص مع غــاية من التنقيح ....

((أعلى الله درجته في دار السلام)) : اي أعطاه الله سبحانه درجة عالية من درجات واقعة في الجنة التي هي دارالسلامة عن الغوائل و المحن و الزوال . ((يشمل خبر للمختصر يعني يحتوي ((من)) : جملة مسائل ((هذا الفن)) : و الفن نوع من أنواع العلوم ترجع مسائله إلى جهة واحدة . ((على غرر)) : جمع غرة بالضم بياضفي جبهة الفرس ، و الأغر: الأبيض من كل شيء .

((الفرائد)) : من إضافة الصفة إلى الموصوف. الفرائد جمع فريدة ، هى الجوهرة النفيسة . و المراد بها عمائد المطالب ولطائف المآرب والدقائق الغريبة و الحقائق العجيبة . ((و درر الفوائد)) : من إضافة الصفة إلى الموصوف : يعنى الفوائد التي مثل الدررفي النفاسة و ميل الطبيعة و علوالطبقة. ((في ضمن)) : نصب على المصدرية يعني اشتمالا حاصلافي ضمن عدة ((فصول هي للدين قواعد)) : يعنى هي من حيث أنها مشتملة على العقائد التي هي أصول الدين ، قواعد . يعني قعدت عليها الأحكام الدينية . ((و أصول)) : و من حيث أن الشرائع الجزئية من الدين متفرعة عليها أصول الدين . ((و أثناء)) : و اشتمالا واقفا في أثناء ((نصوص)) : يعني الفاظ مصرحة على المعاني . ((هي)): يعني تلك التصريحات ((لليقين)) : الوارد على العقود و الأخبار ((جواهر)) : يعني موارد ومواد له ((و فصوص)) : جمع فص وهي للخاتم.((مع غاية من التنقيح)) : يقال : نقح العظم : استخرج مخه ، و نقح الجذع : شذبه ، و نقح الشيء : استخرج قشره .

.... و التهذيب و نهاية من حسن التنظيم و الترتيب . فحاولت أن أشرحه شرحا يفصل مجملا ته و يبين معضلا ته و ينشر مطويا ته ، و يظهر مكنوناته مع توجيه للكلام في تنقيح و تنبيه على المرام في توضيح و تحقيق للمسائل ، غِبَّ تقرير و تدقيق للدلائل إثر تحرير و تفسير للمقاصد بعد تمهيد و تكثير ....

((و التهذيب يقال)) : هذبه أي : قطعه و أصلحه ((نهاية من حسن التنظيم)) يعني التأليف و الجمع في سلك ((و الترتيب)) : هو وضع كل شيئ في موضع يليق به و حاصله و هو مع إيجاز لفظه يحتوي على معان كثيرة الشعوب ، و إن أصوله منقحة مهذبة عن الزوائد ، و فصوله محررة قوانينه ملحقة . ((فحاولت)) : مرتب على ما قبله من جميع أوصاف علم التوحيد و الصفات ، و المختصر ((أن أشرحه شرحا يفصل)) : الجملة صفة للشرح ، يعني يظهر معانى ((مجملا ته)) : التي ازدحمت فيها أو الاحتمالات التي أتى فيها بعبارة موجزة . ((و يبين)) : يعني يسهل بالكشف و الإبراز ((معضلا ته)) : يعني مشكلاته الشديدة . ((و ينشر مطوياته)) : النشر البسط و الإظهار ، و المعنى : يفرق مطوياته ماخوذة من الطي و اللف يعني يظهر ملفوفاته ((و يظهر مكنوناته)) : يعني مستوراته التي هي خفايا المطالب و خبايا المآرب ((مع توجيهه للكلام)) : و هو حمل العبارة على محمل صحيح لا يتوجهه عليه شيء مما يتوهم فيه . ((في)) : ضمن ((تنقيح)) : للمرام ((و تنبيه)) : يعني مع تنبيه و إيقاظ للسامع لاحتمال الاشتباه فيه . ((على المرام)) : الذي قصده و أراده المصنفُ ((في)) : ضمن ((توضيح)) : للعبارة ((و)) : المطلوب مع ((تحقيق للمسائل)) : يعني جعلها محققة المضامين . ((غب تقرير)) : بكسر الغين و تشديد الباء : عاقبة الشيئ ، يعني بعد تقرير يريد تحقيق مضمون المسئلة بعد تقريرها . ((و)) : مع ((تد قيق للدلائل)) : يعني و تعمق النظر و إمعان الفكر فيها . ((إثر تحرير)) : بمعنى العقيب ، يقال : خرج في إثره أو إثره يعني بعده ، يعني : وقفت النظر في مقدمات الدلائل و تقريبها بعد تحرير لها و تسطير ها و إخلاء ها عن الحشو و الزائد مع ((تفسير)) : يعني و كشف ((للمقاصد)) : و المطالب ((بعد تمهيد)) : و توطئة مهيئة نفهمها مما يبين معداته ، و مما يتوقف عليه من مبادئها ((و)) : مع ((تكثير)) ....

.... للفوائد مع تجريد ، طاويا كشح المقال عن الإطالة و الإملال ، و متجافيا عن طرفي الاقتصاد ، الإطناب و الإخلال . و الله الهادي إلى سبيل الرشاد ، و المسؤول لنيل العصمة و السداد ، و هو حسبي و نعم الوكيل . اعلم أن الاحكام الشرعية منها : ما يتعلق بكيفية العمل و تسمى فرعية و عملية ، و منها : ما يتعلق بالاعتقاد و تسمى أصلية و اعتقادية ، و العلم المتعلق بالأولى يسمى علم الشرائع و الأحكام لما أنها لا تستفاد إلا من جهة الشرع ، و لايسبق الفهم عند إطلاق الأحكام إلا إليها ، و بالثانية علم التوحيد و الصفات ، لما أن ذلك ....

((للفوائد)) : المرتبة على ما أورده المصنف ((مع تجريد)) : للعبارة ، و المعنى عن العيوب و النقائض و الخلل و الزوائد ، فعزمت أن أعمل هذا الشرح - حال كوني - ((طاويا كشح المقال عن الإطالة و الإملال)) : ((و)) : حال كوني متجافيا)) : متباعدا ((عن طرفي الاقتصاد : الإطناب)) : العبارة الزائدة على قدر الحاجة . ((والإخلال)) : و هو عبارة عن كمال الاختصار و الإيجاز في العبارة و المعنى و ترك الطرفين مستلزم لاختيار الوسط ، فأشار إلى أنه ترك التطويل الممل و الإيجاز المخل إلى اختيار طريق الاقتصاد . ((والله الهادي)) : يعني ليس الهادي إلا هو ((إلى سبيل الرشاد)) يعني طريق الهداية و السداد ((و)) : هو ((المسؤول)) : الذي لا نسئله إلا إياه للنجاة و الخلاص عن الخطايا و الذنوب . ((لنيل العصمة)) : التي هي الملكة الحاملة لمن هي فيه على التجنب عن الغواية و الضلالة ((و)) : لنيل ((السداد)) : يعني الصواب من القول و العمل . ((و هو حسبي و نعم الوكيل)) : و العطف ، فيه أبحاث مفروغ عنها في موضعها ؛ ليس فيه مزيد النفع .

تقسيم العلوم الدينية و طريق الضبط

((اعلم)) : تمهيد لتقسيم العلوم الدينية الماخوذة عامة مقاصدها و مسائلها من الأدلة الأربعة . و طريق الضبط أن يقال : إن العلم إما أن يكون باحثا عن أحوال العقائد من حيث يفحص فيه عن العقود : أيّها يجب الإذعان به و الاعتقاد به ، و أيّها يجب تكذيبه و إبطاله ، أو يكون باحثا عن الأفعال و الأعمال أيّها مما ينبغي أن يعمل به، و أيّها يجب أن يترك . و الأوّل يسمّى علم الكلام ، و الأحكام المدونة فيه تسمى أصلية اعتقادية ، لما أنها لا غاية لها إلا اعتقادها ، لكن أن يكون على وفق الشرع لا على مجرد العقل كالفلسفة . و الثاني ما يكون باحثا عن الأفعال الظاهرة ، فإما أن يبحث فيه عن طريق إثبات كيفياتها و أحوالها عن الأدلة الشرعية على نمط القوانين الكلية و الضوابط العامة من غير خصوص نظر إلى مسئلة جزئية ، فهو علم الأصول ، و إما أن يبحث فيه عن تفاصيل المسائل الجزئية ، بحيث أن يلاحظ استفادة علمه من طريق الاجتهاد في أدلتها التفصيلية : من الأدلة الأربعة ، و إن كان بعضها مما ليس له مزيد فاقة إلى الاجتهاد ، بل هي من ضروريات الدين : مثل وجوب الصلوات الخمس وجوب صيام رمضان ، فهوالفقه .

((إن الأحكام الشرعية منها : ما يتعلق بكيفية العمل و تسمى فرعية)) : لتفرعها على الأصول الاعتقادية . ((و عملية)) : لتعلقها بكيفية العمل . ((و منها : ما يتعلق بالاعتقاد)) : يعني الأحكام التى لا يطلب فيها إلا تحصيل الاعتقاد بها من حيث أنها مطلوبة في الشرع . ((و تسمى أصلية)) : لأنها أصول الشرائع ((و اعتقادية)) : لأن الاعتقاد هو المطلوب فيها . ((و العلم المتعلق بالأولى)) : يعني بالأحكام المتعلقة بكيفية العمل . ((يسمى علم الشرائع و الأحكام)) : و ذلک لوجهين أما الوجه الأول ((لما أنها لا تستفاد إلا من جهة الشرع)) : لأن العقل لا يستقل بمعرفة مسائل الصلاة و الصيام و غير ذلک . و أما الوجه الثاني ((و لا يسبق الفهم عند إطلاق الأحكام إلا إليها)) : يعني الاحكام المتعلقه بكيفية العمل ((و بالثانية)) : يعني العلم المتعلق بالأحكام المتعلقة بالاعتقاد ((علم التوحيد و الصفات لما أن ذلک)) : يعني مسئلة توحيد البارى سبحانه و صفاته .

.... أشهر مباحثه و أشرف مقاصده ، و قد كانت الأوائل من الصحابة و التابعين - رضوان الله تعالى عليهم أجمعين - لصفاء عقائدهم ببركة صحبة النبى ﷺ و قرب العهد بزمانه و لقلة الوقائع و الاختلافات ، و تمكنهم من المراجعة إلى الثقات مستغنين عن تدوين العلمين و ترتيبهما ....

قال بعض أهل الجهل: تدوين الكلام بدعة والرد عليهم

((أشهر مباحثه و أشرف مقاصده)) : . و لما كان لقائل أن يقول : " إن هذا التدوين بدعة لم يوجد في عهد الصحابة و التابعين " ، فأزاحه : بأن ذلك من قبيل عدم الحكم لعدم علته ، و أجاب عنه بوجهين : أما الوجه الأول ((و قد كانت الأوائل من الصحابة و التابعين رضوان الله تعالى عليهم أجمعين لصفاء عقائدهم ببركة صحبة النبى - ﷺ - و قرب العهد بزمانه)) : يعني لم يتوجهوا إلى تدوينهما لوجهين : أماالوجه الأول : صفاء عقائدهم من غير احتمال شوب الغي و الزيغ ؛ بشرف الصحبة النبوية في الصحابة ، و بقرب العهد النبوي في التابعين ، و إنما كان يفتقر إليهما لإزالة الغواية و الضلالة ، و عدم العلم و المعرفة لفرط الجهالة بالأمور الشرعية الواقعية . و أما الوجه الثاني : قلة الوقائع و الحادثات و المناقشات و المنازعات في العقائد و الأحكام الشرعية ؛ لعدم غلبة الجهالة و فرط العصبية و شيوع الفسق و الكذب ، فلم يكونوا يحتاجون إلى هذه المشقة العظيمة و إلى هذا أشار بقوله : ((و لقلة الوقائع و الاختلافات)) : يعني في المسائل الاعتقادية الأصلية و المسائل الفرعية العملية . ((و تمكنهم من المراجعة إلى الثقات)) : يعني لقدرتهم في تحصيل العقائد و الأحكام الشرعية و دفع شبهاتهم إلى العلماء المعتمد عليهم ((مستغنين)) : خبر كانت ((عن تدوين العلمين)) : المفيدين ((و ترتيبهما)) : لا عن نفس هذين العلمين ، و إنما كان حصولهما إما من نظرهم بأنفسهم في منا شيء النصوص و مآ خذ ها ، أو من المباحثات الحقة العلمية .

.... أبواباً و فصولاً ، و تقرير مقاصدهما فروعاً و أصولاً ، إلى أن حدثت الفتن بين المسلمين و البغي على أئمة الدين ، و ظهر اختلاف الآراء و الميل إلى البدع و الأهواء ، و كثرت الفتاوى و الواقعات و الرجوع إلى العلماء في المهمات ، فاشتغلوا بالنظر و الاستدلال و الاجتهاد و الاستنباط ، و تمهيد القواعد و الأصول ، و ترتيب الأبواب و الفصول ، و تكثير المسائل بأدلتها ، و ايراد الشبه بأجوبتها ، و تعيين الأوضاع و الاصطلاحات ، و تبيين المذاهب و الاختلافات ، و سموا ما يفيد معرفة الأحكام العملية عن أدلتها التفصيلية بالفقه، ....

((أبواباً و فصولاً و تقرير مقاصدهما فروعاً و أصولًا ، إلى أن حدثت الفتن بين المسلمين ، و البغي على أئمة الدين ، و ظهر اختلاف الآراء و الميل إلى البدع و الأهواء)): و المـــراد بالفتن فتن أصحاب الغواية و أرباب البدعة ، و المراد بالبغي على أئمة الدين انحراف أهل الزيغ عن منهاج مجتهدي أهل السنة ، و المراد بظهور اختلاف الآراء شيوع اختلافها تعصُّباً و عناداً في العقائد و الأحكام ، لا مجرد الاختلاف في العلم و المعرفة و البدعة : هي ما يخالف الشرع و لا يدخل تحت الأصول الكلية الشرعية . ((و كثرت الفتاوى و الواقعات و الرجوع إلى العلماء في المهمات)) : يعني شاع و ذاع و قوع النوازل و الوقائع الجزئية المتعذرة معرفة أحكامها من صريح النصوص ، فاختلف فيها الأحكام من قبل أهل الفتوى باختلاف آرائهم ، فوجب القطع بمس الحاجة إلى وضع أصول الاجتهاد و الاستنباط من مظان النصوص ، و بلغ الشأن إلى تدوين الفقه و أصوله ، و وضع المسائل و الأجوبة و الأدلة الإجماليه و التفصيلية ، و إلى هذا أشار بقوله ((فاشتغلوا بالنظر و الاستدلال و الاجتهاد و الاستنبـــاط ، و تمهيد القواعد و الأصول و ترتيب الأبواب و الفصول ، و تكثير المسائل بأدلتها ، و إيراد الشبه بأجوبتها ، و تعيين الأوضاع و الاصطلاحات ، و تبيين المذاهب)) : يعني مذاهب أهل القبلة . ((و الاختلافات)) : يعني بين أهل القبلة . ((و سموا ما يفيد معرفة الأحكام العملية عن أدلتها التفصيلية بالفقه)) : و المراد بالاصول: هي المسائل و العقود المقصودة ، يعني العلم المدون الذي يفيد مطابقة مسائله معرفة الأحكام العملية ، و احترز بالقيد الأخير عن علمها الحاصل بالأدلة الإجمالية ، فإنه علم أصول الفقه لا علم الفقة.

.... و معرفة أحوال الأدلة إجمالا في إفادتها الأحكام ، بأصول الفقه ، و معرفة العقائد عن أدلتها التفصيلية ، بالكلام : لأن عنوان مباحثه كان قولهم : الكلام في كذا و كذا ، و لأن مسئلة الكلام كانت أشهر مباحثه و أكثرها نزاعاً و جدالا ، حتى أن بعض المتغلبة قتل كثيرا من أهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن ، و لأنه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات و إلزام الخصوم ، كالمنطق للفلاسفة .و لأنه أول ما يجب من العلوم التي انما تعلم و تتعلم بالكلام ، فأطلق عليه هذا الاسم لذلک ، ثم خص به ، و لم يطلق على غيره تميزاً . و لأنه إنما يتحقق بالمباحثة و إدارة الكلام من الجانبين ، و غيره قد يتحقق بمطالعة الكتب و التأمل . و لأنه أكثر العلوم نزاعاً و خلافاً ، فيشتد افتقاره إلى الكلام مع المخالفين و الرد عليهم . و لأنه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ما عداه من العلوم ، كما يقال للأ قوى من الكلامين : هذا هو الكلام ....

((و معرفة أحوال الأدلة إجمالا في إفادتها الأحكام بأصول الفقه)) : و فيه إشارة - و الله أعلم - أن المختار عنده - قُدِّس سرُّه - هو أن موضوع علم الأصول هو الأدلة فقط ، لكن لا مطلقا ، بل من حيث أنها مفيدة للأحكام ، ((و معرفة العقائد عن أدلتها التفصيلية بالكلام)) : و هو علم التوحيد و الصفات سمى به . ((لأن عنوان مباحثه كان قولهم)) : يعني قول المتقدمين ((الكلام في كذا و كذا)) : يعني قالوا في مواضع الفصول : الكلام في إثبات واجب الوجود ، و الكلام في النبوة ، و الكلام في الإمامة ، و على هذا سائر الفصول و الأبواب . ((و لأن مسئلة الكلام كانت أشهر مباحثه)) : و هذا أظهر و أشهر ((و أكثرها نِزاعاً و جدالاً)) : بين أهل القبلة لا سيما بين الجماعة و القدرية و الكرامية ((حتى أن بعض المتغلبة)) : يعني الملوک بالغلبة لا بطريق البيعة من اهل الحل و العقد بالاستحقاق . ((قتل كثيراً من أهل الحق)) : و

هذا القتل العظيم وقع في الحكومة العباسية لاسيما في عهد المأمون فإنه له غلو في ذلك ، و كان رافضيا معتزليا عالماً فاضلاً ، و كان متوغّلاً في فنون الفلسفة مجتهداً فيها، و اللّه القهار ينتقم منه بحميع ذلك . ((لعدم قولهم بخلق القرآن)) .

و في هذا الباب واقعات و حادثات طويلة عظيمة كثيرة ، و هذا الكتاب اللطيف ليس مقامها و موضعها . ((و لأنه يورث)) : يعني ينشئ و يوجد ((قدرة على الكلام)) : يعني على الكلام الظاهري و على الكلام الباطنى . ((في تحقيق الشرعيات)) : يعني في إثبات الأحكام الشرعية ((و إلزام الخصوم)) : يعني و إسكات الخصوم المناظرين ، ((كالمنطق للفلاسفة)) : يعني أن للفلاسفة علما نافعا يتوسلون به إلى سائر علومهم ، سموه بالمنطق ، لإفادته قوة في النطق الظاهري و النطق الباطني ، زعم بعض الناس أن المنطق ميزان المعاني ، كما أن العروض ميزان الشعر . قال " الحافظ الهيثمي " : إن الحليمي وغيره صرحوا بجواز تعلمه ليرد على أهله ، و يدفع شرهم عن الشريعة المطهرة ، فيكون ذلك من باب إعداد العدة .

((و لأنه أول ما يجب من العلوم التي انما تعلم و تتعلم بالكلام)) : يعني أن الاشتغال بعلم الكلام أول الواجبات ؛ إذ هو أصول الأحكام الشرعية كلها ، لكن وجوبها بمعنى واجب الكفاية ((فاطلق عليه)) : يعني على ما يفيد معرفة العقائد عن دلائلها ((هذا الاسم لذلك)) : يعني أنه أول ما يجب من العلوم . ((ثم خص)) : يعني هذا الاسم ((به)) : هذا العلم . ((و لم يطلق على غيره تميزا)) : و إن كان وجه الإطلاق موجوداً في كل علم و فن . ((و لأنه)) : يعني علم الكلام ((إنما يتحقق بالمباحثة و إدارة الكلام)) : يعني ((من الجانبين ، و غيره)) : و غير علم الكلام ((قد يتحقق بمطالعة الكتب و التأمل)) : هذا إذا كان صاحب المطالعة ذا مادة قابلة و ملكة فاضلة . ((و لأنه أكثر العلوم نزاعا و خلافا ، فيشتد افتقاره)) : يعني افتقار علم الكلام ((إلى الكلام مع المخالفين و الرد عليهم)) : من جانب أهل الحق . ((و لأنه لقوة أدلته صار كانه هو الكلام دون ما عداه من العلوم ، كما يقال للأقوى من الكلامين : هذا هو الكلام)) .

..........و لأنه لابتنائه على الأدلة القطعية المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية كان أشد العلوم تأثيرا في القلب و تغلغلا فيه ، فسمى بالكلام المشتق من الكلم : و هو الجرح ، و هذا هو كلام القدماء ، و معظم خلافياته مع الفرق الإسلامية خصوصا المعتزلة ؛ لأنهم أول فرقة أسسوا قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر السنة ، و جرى عليه جماعة الصحابة - رضوان الله عليهم أجمعين - في باب العقائد. و ذلك لأن رئيسهم و ذلك لأن رئيسهم واصل بن عطاء ....

((و لأنه لابتنائه على الأدلة القطعية)) : يعني القواطع العقلية التي اخترعها بعقولهم السخيفة . ((المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية)) : يعني الظواهر النقلية التي جاءت بها الأنبياء . ((كان أشد العلوم تأثيراً في القلب و تغلغلا فيه ، فسمي بالكلام المشتق من الكلم : و هو الجرح ، هذا هو كلام القدماء)) : يعني و هذا القدر من المعرفة بالعقائد الضرورية الشرعية مع الرد على أهل الزيغ من أهل القبلة كان علم الكلام المدون في كتب القدماء ، فلم يخلطوا هذا العلم بالأصول الفلسفية و الرد عليها و القدح في أدلتها . ((و معظم خلافياته)) : يعني أكثر اختلافات كلام القدماء .

كبار الفرق الاسلامية أربع

((مع الفرق الإسلامية)) : و كبار الفرق الإسلامية أربع : القدرية و الصفاتية و الشيعة و الخارجية . ثم يتركب بعضها مع بعض و يتشعب عن كل فرقة أصناف ، فتصل إلى ثلاث و سبعين فرقةً . ذلك لأن أهل الديانات قد انحصرت مذاهبهم بحكم الخبر الواحد فيها ، فافترقت المجوس على سبعين فرقةً ، و اليهود على إحدى و سبعين فرقةً ، و النصارى على اثنتين و سبعين فرقةً ، و المسلمون على ثلاث و سبعين فرقةً ، و الناجية أبداً من الفرق واحدة ، إذ الحق من القضيتين المتقابلتين في واحدة . و أما أهل الاهواء و الآراء : مثل الفلاسفة و الدهرية و الصائبة و عبدة الكواكب و الأوثان و

البراهمة و السمنية الهندية ، فليست تنضبط مقالاتهم . ((خصوصاً المعتزلة لأنهم أول فرقة أسسوا قواعد الخلاف)) : لعل وجهه أن سائر الطوائف سوى المعتزلة ، و إن خالفوا ما ورد به ظواهر الأخبار ، إلا أنهم لم يشيدوا أصول الخلاف ، و لم يظهروا قوة براهينهم عند الرجوع إلى العقل . ((لما ورد به ظاهر السنة ، و جرى عليه جماعة من الصحابة - رضوان الله عليهم أجمعين - في باب العقائد)) : متعلق بقوله جرى .

واصل بن عطاء قائد الوصلية اعتزاله؟ يدور على أربع

((و ذلك لأن رئيسهم واصل بن عطاء)) : قائد الواصلية من القدرية المعتزلة " أبوحذيفة " كان تلميذاً " الحسن البصري " ، يقرأ عليه العلوم و الأخبار ، و كان في أيام عبد الملك و هشام بن عبد الملك . و اعتزالهم يدور على أربع قواعد : القاعدة الأولى : القول بنفي صفات الباري سبحانه : من العلم و القدرة و الإرادة و الحياة و غيرها : من الصفات الحقيقية الذاتية . و كانت هذه المقالة في بدئها غير نضيجة ، و كان واصل بن عطاء يشرع فيها على قول ظاهر ، و هو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين ، قال : و من أثبت معنى و صفة قديمة فقد أثبت إلهين ، و إنما شرعت أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة ، و انتهى نظرهم فيها إلى رد جميع الصفات.

القاعدة الثانية : القول بالقدر ، و ذلك لأن الاختلافات في الأصول حدثت في أواخر أيام الصحابةؓ ، بدعة معبد الجهيني و غيلان الدمشقي و يونس الأسواري في القول بالقدر ، و إنكار إضافة الخير و الشر إلى القدر ، و نسج على منوالهم واصل بن عطاء الغزال، و قرر واصل بن عطاء هذه القاعدة أكثر ما كان يقرر قاعدة الصفات ، فقال : " إن الباري سبحانه حكيم عادل لايجوز أن يضاف إليه شر و ظلم ، و لا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر و يحكم عليه شيئاً ، ثم يجازيهم عليه ، فالعبد هو الفاعل للخير و الشر و الإيمان و الكفر و الطاعة و المعصية ، و هو المجازي على فعله ، و الرب سبحانه أقدره على ذلك كله ، و أفعال العباد محصورة في الحركات و السكنات و الاعتمادات و النظر و العلم " ، قال : " و يستحيل أن يخاطب " بإِفْعَلْ " ، و هو لايمكنه أن يفعل ، و هو يحس من نفسه الاقتدار و الفعل ، و من أنكره فقد أنكر الضرورة "، و استدل بآيات على هذه الكلمات ، فافهم .

.... اعتزل عن مجلس الحسن البصري - رحمه الله - و يقرر أن من ارتكب الكبيرة ليس بمؤمن و لا كافر ، و يثبت المنــزلة بين المنــزلتــين فقال الحسن: " قد اعتزل عنا " فسموا المعتزلة ، و هم سموا أنفسهم " أصحاب العــدل و التوحــيد " لقولهم بوجوب ثواب المطيع و عقاب العاصي على الله تعالى ، و نفي الصفات القديــمة عنه ....

إثبات المنزلة بين المنزلتين والسبب فيه

القاعدة الثالثة : القول بالمنزلة بين المنزلتين ، و إلى هذا أشار بقوله ((اعتزل عن مجلس الحسن البصري ؒ يقرر أن من ارتكب الكبيرة ليس بمؤمن و لا كافر ، و يثبت المنزلة بين المنزلتين ، فقال الحسنؒ : " قد اعتزل عنا " فسموا المعتزلة)) : و السبب فيه أنه دخل واحد على الحسن البصري ، فقال : " يا إمام الدين لقد ظهرت في زماننا طائفة يكفرون أصحاب الكبائر ، و الكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة الإسلامية ، و هم الوعيدية الخارجية ، و فرقة يرجؤون أصحاب الكبائر ، و الكبيرة عندهم لاتضر مع الإيمان ، بل العمل على مذ هبهم ليس ركنا من الإيمان ، و لا يضر مع الإيمان المعصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة ، و هم المرجئة ، فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقاداً " . فتفكر الحسنؒ في ذلك ، و قبل أن يجيب قام واصل بن عطاء ، و قال : أنا لا أقول :إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق و لا كافر مطلق ، بل هو في منزلة بين المنزلتين ، لا مؤمن و لاكافر ، و اعتزل إلى أسطوانة من أسطوانات المسجد ، يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسنؒ ، فقال الحسنؒ : اعتزل عنا واصل ، فسمي هو و أصحابه معتزلة و هم أبغض خلق الله ؛ و ذلك لأن إخراج أهل الحق من الإيمان محض هذيان . و قال فريد الدهر وحيد العصر الشيخ محمد زاهد الكوثري : و هم سموا أنفسهم معتزلة ، و ذلك عند ما بايع الحسنؓ بن عليّؓ معاويةؓ ، و سلّم إليه الأمر اعتزلوا الحسنؓ و معاويةؓ و جميع الناس ، و ذلك : أنهم كانوا من أصحاب أمير المؤمنين عليّؓ ، و لزموا منازلهم و مساجدهم ، و قالوا نشتغل بالعلم و العبادة فسموا بذلك معتزلة .

المعتزلة سموا أنفسهم أصحاب العدل والتوحيد

و قال الشارح - قدس سره - ((و هم سموا أنفسهم أصحاب العدل و التوحيد)) : و يلقبون بالقدرية ، و هم قد جعلوا لفظ القدرية مشتركا ، و قالوا : لفظ القدرية يطلق على من يقول بالقدر خيره و شره احترازا عن وصمة اللقب ، إذ كان الذم به متفقا عليه لحديث رسول الله ﷺ : القدرية مجوس هذه الأمة . و كانت الصفاتية تعارضهم بالاتفاق على أن الجبرية و القدرية متقابلتان تقابل التضاد ، فكيف يطلق لفظ الضد على الضد ؟ و قد قال النبى ﷺ : " القدرية خصماء لله في القدر " . و الخصومة في القدر و انقسام الخير و الشر على فعل الله و فعل العبد لن يتصور على مذهب من يقول بالتسليم و التوكل و إحالة الأحوال كلها على القدر المحتوم و الحكم المحكوم .

قالوا بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي

أما العلة لتسميتهم أنفسهم أصحاب العدل ، ف ((لقولهم بوجوب ثواب المطيع و عقاب العاصي على الله تعالى)) : أقول : لايليق بمسلم أن يعتقد أن الله سبحانه يجب عليه شيء لأن ذلك نقص يتنزه الله سبحانه عنه ، و هذا أمر جلي لايخفى على أحد ؛ لأن الوجوب ينافي الألوهية و وجوب الوجود . و لكن ذلك لم يمتنع فرقة عظيمة من المسلمين هي المعتزلة من القول بوجوب الصلاح ؛ و الأصلح ما قال البحر الذخار صاحب " الملل و النحل " : و أما العدل على مذهب أهل الاعتزال فما يقتضيه العقل من الحكمة ، و هو إصدار الفعل على وجه الصواب و المصلحة ، و اتفقوا على أن الحكيم لا يفعل إلا الصلاح و الخير ، و يجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد ، و على مذاهب أهل السنة فإن الله سبحانه عدل في أفعاله بمعنى أنه متصرف في مِلكه و مُلكه ، يفعل ما يشاء و يحكم ما يريد . فالعدل وضع الشيء موضعه ، و هو التصرف في الملك على مقتضى المشيئة و العلم ، و الظلم بضده ، فلا يتصور منه جور في الحكم و ظلم في التصرف .

قالوا بنفي الصفات الأزلية والرد عليهم

و أما العلة لتسميتهم أصحاب التوحيد فأشار إليها بقوله : ((و نفي الصفات القديمة عنه)) : يعني و الذي يعم طائفة المعتزلة من الاعتقاد القول بأن الله سبحانه قديم و القدم أخص وصف ذاته ، و نفوا الصفات القديمة الأزلية أصلاً و رأساً ، فقالوا : هو عالم بذاته حي بذاته لا بعلم و قدرة و حياة ، هي صفات قديمة و معان قائمة به ، لأنه لو شاركته الصفات في القدم الذي هو أخص الوصف لشاركته في الألوهية . قال أبوالهذيل رأس الهذيلية شيخ المعتزلة و مقدم الطائفة و مقرر الطريقة و المناظر عليها : أخذ الاعتزال عن " عثمان بن خالد الطويل " عن واصل بن عطاء ، إن الباري سبحانه عالم بعلم ، و علمه ذاته ، قادر بقدرة ، و قدرته ذاته ، حي بحياة ، و حياته ذاته ، و إنما اقتبس هذا الرأي من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه ما ، و إنما الصفات ليست وراء الذات و ليست معان قائمة بذاته بل هي ذاته .

الفرق بين قول القائل : عالم بذاته لا بعلم ، و بين قول القائل : عالم بعلم هو ذاته

و الفرق بين قول القائل عالم بذاته لابعلم و بين قول القائل عالم بعلم هو ذاته : أن الأول هو نفي الصفة ، و الثاني هو إثبات ما هو بعينه صفة ، أو إثبات صفة هي بعينها ذات . و قال البحر الزخار صاحب "الملل و النحل " : و أما التوحيد فقد قال أهل السنة و جميع الصفاتية : إن الله سبحانه واحد في ذاته لا قسيم له ، و واحد في صفاته الأزلية لانظير له ، و واحد في أفعاله لاشريك له . و قال أهل العدل : إن الله سبحانه واحد في ذاته لا قسيم له و لا صفة له ، و واحد في أفعاله لاشريك له ، فلا قديم غير ذاته و لا قسيم له في أفعاله ، و محالٌ وجود قديمين ، و كذلک وجود مقدارين بين قادرين محال ؛ و ذلک هو التوحيد . فالمعتزلة غالوا في التوحيد بزعمهم ، حتى وصلوا إلى التعطيل بنفي الصفات ، و المشبهة قصروا حتى وصفوا الخالق بصفات الأجسام ، و الروافض غالوا في النبوة و الإمامة حتى وصلوا إلى الحلول ، و الخوارج قصروا حيث نفوا تحكيم الرجال ، و قالوا : لا حكم إلا لله .

.... ثم إنهم توغّــلوا في علم الكلام ، و تشبثوا بأذيال الفلاسفة في كثير من من الأصــول و الأحــكام ، و شاع مذهبــهم في ما بين الناس، إلى أن قال الشيخ ابوالحــسن الأشعري لأستاذه أبي علي الجبائي : ما تقول في ثلاثة إخوة : مات أحدهم مطــيعا و الآخر عاصــياً و الثالث صغــيراً ، فقال : إن الأول يثاب في الجـــنة ، و الثاني يعاقب بالنـــار . و الثالث لايثاب و لايعاقب ، فقال الأشعري: ((فإن قال الثالث : يا رب ! لم أمتـــني صغيراً و ما أبقيتـــني إلى أن أكبر ، ؟ فأومن بك و أطيعك ، فأدخل الجنة ، فماذا يقول الرب))؟، فقال : يقول الرب : ((إني كنت أعــلم منك إنك لو كبرت لعصيت فدخلت النـــار ، فكان الأصلح لك أن تموت صغيــراً)) فقال الأشعــري : فإن قال الثاني : يارب لم لم تمتــني صغيراً لئلا أعصي لك فلا أدخل النـــار ، فماذا يقول الـــرب ؟ ، فبهت الجبـــائي ....

((ثم إنهم توغّلوا في علم الكلام و تشبثوا بأذيال الفلاسفة في كثير من الأصول و الأحكام ، و شاع مذ هبهم في ما بين الناس)) : يعني ثم طالع بعد ذلك شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين فسرت أيام المأمون ، فخلطت مناهجها بمناهج الكلام ، و أفردتها فنا من فنون العلم ، و سميتها باسم الكلام ؛ إما لأن أظهر مسئلة تكلموا فيها و تقاتلوا عليها هي مسئلة الكلام ، فسمى النوع باسمها ، و إما لمقابلتهم الفلاسفة في تسميتهم فنا من فنون علمهم با لمنطق ، و المنطق و الكلام مترادفان . و المتأخرون منهم : الجبائى و ابنه أبو هاشم ، و القاضى عبد الجبار ، و أبو الحسين البصري قد لخصوا طرق أصحابهم ، و انفردوا عنهم بمسائل ، كماسياتي . و أما رونق علم الكلام فابتداؤه من الخلفاء العباسية هارون و المأمون و الواثق و المتوكل ، و انتهاؤه من صاحب بن عباد و جماعة من الديالمة .

مناظرة الشيخ مع شيخه أبي على الجبائى

((إلى أن قال الشيخ أبو الحسن الأشعري لأستاذه أبي على الجبائي)) : رأس المعتزلة في أواخر ثلاث مأة فما بعدها ، و كان الأشعري تلميذه و على مذ هبه ، فتاب و صار إماماً في السنة . ((ما تقول في ثلاثة إخوة مات أحدهم مطيعاً و الأخر عاصياً و الثالث صغيراً ، فقال : إن الأول يثاب في الجنة ، و الثاني يعاقب بالنار)) : و ذلك لأن بمقتضى العقل و الحكمة يجب على الحكيم ثواب المطيع و عقاب العاصي ، إلا أن التوقيت و التخليد فيه يعرف بالسمع .

القول بوجوب الأصلح و الرد عليه بوجوه

فإنهم يوجبون على الله سبحانه أن يفعل بكل عبد ما هو الأصلح في دينه . و أما في الدنيا فالبغداديون من المعتزلة يوجبونه أيضا ، و البصريون لايوجبونه ، و الحق من جانب أهل الحق أن ما هو الأصلح للعبد فليس بواجب على الله سبحانه ، و إلا لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا و الآخرة ، فإن العدم أصلح له من الوجود في عالم الشهود . و لما كان له سبحانه منة على العباد و قد قال الله سبحانه : ﴿ بل الله يمن عليكم أن هدا كم للإيمان ﴾ و لما كان امتنا نه على الأنبياء فوق إمتنانه على فرعون و قارون و هامان و أبي جهل و أبي لهب و غيرهم من الأغبياء الأشقياء . و حاصله أن مفاسد هذا الأصل :- و هو وجوب الأصلح - أظهر من أن تخفى و أكثر من أن تحصى ، و ذلك لقصور نظر في المعارف الإلهية .

((و الثالث لايثاب و لايعاقب)) : لأن دخول الجنة و دخول النار على وجه الاستحقاق . ((فقال الأشعري : فإن قال الثالث : يا رب ! لم أمتني صغيراً و ما أبقيتني إلى أن أكبر ؛ ؟ فأومن بك و أطيعك فأدخل الجنة ، فماذا يقول الرب ؟ فقال : يقول الرب : إني كنت أعلم منك أنك لو كبرت لعصيت فدخلت النار ، فكان الأصلح لك أن تموت صغيراً ، فقال الأشعري : فإن قال الثاني : يا رب ! لم تمتني صغيراً لئلا أعصي لك ، فلا أدخل النار ، فماذا يقول الرب ؟ فبهت الجبائي)) : يعني جعل متحيراً مدهوشاً ، و لم يقدر على الجواب .

.... و ترك الأشعري مذهبه ، فاشتغل هو و من تبعه بإبطال رأي المعتزلة و إثبات ماورد به السنة ، و مضى عليه الجماعة . فسموا أهل السنة و الجماعةثم لما نقلت الفلسفة عن اليونانية إلى العربية و خاض فيها الإسلاميون ، و حاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة ....

((و ترك الأشعري)) : من هذا الوجه . ((مذهبه)) : و كان معتزليا جبائيا . ((فاشتغل هو و من تبعه بإبطال رأي المعتزلة ، و إثبات ما ورد به السنة ، ومضى عليه الجماعة)) : يعنى لما جرت مناظرة بين الشيخ أبى الحسن الأشعري و بين أستاذه أبي علي الجبائي في بعض المسائل ، و ألزمه أموراً لم يخرج عنها بجواب ، فأعرض عنه ، وانحاز إلى طائفة السلف ، و نصر مذهبهم على قاعدة كلامية ، فصار ذلك مذهبا منفردا ، و قد قررت طريقته جماعة من المحققين : مثل القاضي الباقلاني ، و الأستاذ أبي إسحاق الأسفرائيني ، و الأستاذ أبي بكر بن فورك ، و ليس بينهم كثير اختلاف . ((فــسموا)) : يعني الشيخ الأشعري و من تبعه ((أهل السنة و الجماعة)) :

المراد بأهل السنة في عرف الناس اليوم والرد على من لا وقوف له

إن المراد بـ" أهل السنة و الجماعة " في عرف الناس اليوم : الشيخ " أبو الحسن الأشعري " و أتباعه من المالكية و الشافعية و الحنبلية و من سبقه بالزمان : كالشيخ علم الهدى " أبي المنصور الماتريدي " و أتباعه من الحنفية ، و قد كان الماتريدي إماما عظيما في السنة كالشيخ أبي الحسن الأشعري ، و لكن لما غلب أصحاب الشيخ أبي الحسن الأشعري على أصحاب الماتريدي ، كان الماتريدي أقل شهرةً ، فإن أتباع الماتريدي ما وراء النهر سياحون فقط . و أما أتباع الشيخ أبى الحسن الأشعري فهم منتشرون في أكثر بلاد الإسلام ، و ليس بين المحققين من كل من الأشعرية و الماتريدية

اختلاف محقق ، بحيث ينسب كل واحد صاحبه إلى البدعة و الضلالة ، و إنما ذلك اختلاف في بعض المسائل ، و سيأتي تفصيلها .

من قال: الماتريدية من أتباع الأشعرية فهو خطأ فاحش

و قد ظهر لك أن الأشعرية طائفة من الجماعة ، و الماتريدية فرقة أخرى منها ، فما قال بعض من لا وقوف له : إن الماتريدية من أتباع الأشعرية ، فهو أفحش الخطأ من وجهين : الوجه الأول : تباين الأصول و كثرة الخلاف بين الطائفتين ، قال الإمام صدر الإسلام أبواليسر البزدوي : " قد صنف أبوالحسن الأشعري كتبا كثيرة لتصحيح مذهب المعتزلة ، ثم إن الله - عزوجل- لما تفضل عليه بالهدى صنف كتابا ناقضا لما صنفه . أوّلا ؛ إلا أن أصحابنا أهل السنة و الجماعة أخطؤوه في بعض المسائل ، و يطول تعداد ما أخطؤوه فيه ، فمن وقف على تلك المسائل و عرف خطأه فلا بأس بالنظر في كتبه " ، هذا كلامه بلفظه . و الوجه الثاني : عدم صحة نسبة الاتباع ، فإن الماتريدي و الأشعري من أهل العصر الواحد ، متقاربا نفي المولد و الوفات ، و كان الأشعري ببغداد و الماتريدي بسمرقند ، و لم ينقل عنهما لقاء و لا سماع ، فضلاً عن الاقتداء و الاتباع على ما يشهد به صحائف التاريخ و الطبقات ، و لكن لما شاع في بلاد خراسان و ما وراء النهر في الأعصار المتأخرة ، الاشتغال بالكلام ، ظهر فيها مذهب الأشعري هذا الظهور ، و انتظم ناموسه ، أغفل المتأخرون ذكر الحنفية الماتريدية ، و ذكر أصولهم و عقا ئدهم أصلاً و رأساً ؛ إلا لنكتة شاذة ربما اعتورت على أبصار أفكارهم ، أشاروا إليها تزيفا ، و نسبوها إلى الماتريدي ، إذا لم يكن لهم خبرة بأصول المذهب - و الله أعلم بالصواب .

((ثم لمانقلت الفلسفة)) : و هي الحكمة اليونانية ((عن اليونانية إلى العربية)) : و الفلسفة لا تختص بأمة من الأ مم بل هي موجودة في سائر الأمم ، و إن كانت المعروفة عند الناس هي الفلسفة اليونانية ((و خاض فيها الإسلاميون ، و حاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة)) : يعني في المسائل التي خالفوا فيه الشريعة .

.... فخلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة ؛ ليحققوا مقاصدها فيتمكنوا من إبطالها - و هلم جراً - إلى أن أدرجوا فيه معظم الطبعيات و الإلهيات ، و خاضوا في الرياضيات ؛ حتى كاد لايتميز عن الفلسفة ، لو لا اشتماله على السمعيات ، و هذا هو كلام المتأخرين . و بالجملة هو أشرف العلوم ؛ لكونه أساس الأحكام الشرعية و رئيس العلوم الدينية ، و كون معلوماته العقائد الإسلامية . و غايته الفوز بالسعادات الدينية و الدنيوية ، و براهينه الحجج القطعية المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية ....

((فخلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة ، ليحققوا مقاصدها ، فيتمكنوا من إبطالها[١] - و هلم جراً - إلى أن ادرجوا فيه معظم الطبعيات)) : مشاهير مباحثها و مسائلها . مثل : مسئلة المكان و الحيز و تناهي الزمان و عدمه ، و مسئلة حركة الأفلاك و تناهيها ، و مسئلة حدوث النفس و تجردها و ماديتها . ((و الإلهيات)) : و هي مباحث الذات و صفاته و عن المعتقدات الدينية . ((و خاضوا في الرياضيات)) : و قد خلطوا فيه كثيراً من مباحث الهيئة و الهندسة مثل مقادير حركات الأفلاك و هيئاتها و أجزائها. ((حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة ، لولا اشتماله على السمعيات)) : هي النصوص القرآنية و الأحاديث النبوية ((و هذا)) : يعني هذا العلم المخلوط بالمباحث الفلسفية لتحقيق مقاصدها وردها . ((هو كلام المتأخرين)) : يعني الباحث عنه أنظار المتأخرين ((و بالجملة)) : يعني على كل وجه و تقدير سواء كان علم الكلام للقدماء أو للمتأخرين . ((هو أشرف العلوم ؛ لكونه أساس الأحكام الشرعية و رئيس العلوم الدينية و كون معلوماته العقائد الإسلامية . و غايته الفوز بالسعادات الدينية و الدنيوية ، و براهينه الحـجـج القطعية)) : يعني الدلائل العقلية ((المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية)) : يعني بالآيات القرآنية و الأحاديث النبوية .

(١) يعني فاضطروا لادراجها في مؤلفاتهم ؛ لأجل ان يتمكنوا من الرد عليهم ببيان المقصود منها و إيضاح مفاسدها ، فقد فعلوا المناسب في ذلك الزمان فظهر أنهم معذورون في إدراجها ولا لوم عليهم في ذلك ، ولايصح وجه الذم إليهم .١٢.

شرف العلم يكون بأحد أمور ثلاثة

و الحاصل : أن شرف العلم يكون بأحد أمور ثلاثة : شرف المعلوم و شرف الغاية و وثاقة الدلائل ، و قد اجتمعت هذه الثلاثة لعلم الكلام ، و التفصيل و التحقيق : لما كان عظم العلم بعظم الموضوع و شرفه بشرف الغاية و بقوة حجته و دليله و باستقامة أصوله . يعني قواعده الكلية مثل : كونه سبحانه فاعلاً مختاراً ، و فروعه يعني : المسائل التي تتفرع على القواعد الكلية مثل : بعثة الأنبياء و حشر الأجساد . و لمّا كان كل علم موضوعه أعظم و غايته أشرف و حجته و دليله أقوى و أصوله و فروعه أقوم، فكان ذلك العلم أعظم و أشرف و أعظم العلوم موضوعا و أشرفها غايةً و أقواها حجةً و برهاناً و أقومها أصولا و فروعا ، و هو العلم المسمى بالكلام ، فإنه هو الكافل بإظهار صفات ذاته سبحانه عن صفات الأفعال . أمّا إنَّ أعظم العلوم موضوعا ، فإن موضوعه ذات الله سبحانه و ذوات المخلوقات ، لأنه يبحث فيه عن صفات الله سبحانه و أحوال المخلوقات ، من حيث أنها توصل إلى اليقين ؛ فيما يجب الإيمان به ، فإنه يبحث فيه عما يجب للباري سبحانه : كالقدم و الوحدة و العلم و القدرة و الإرادة و المشيئة و نحوها ، و عما يمتنع عليه : كالحدوث و التعدد و الجهة و الجسمية و الجوهرية و نحوها ، و عن أحوال الجسم و العرض : من الحدوث و الافتقار و التأليف من الأجزاء و قبول الفناء و نحوها. وَ أما إن علم الكلام أشرف العلوم غايةً ، فإنّ غايته هو الفوز بالسعادات الدينية و الدنيوية ، أو أن يصير الإيمان و الإذعان بالأحكام الشرعية محكماً . أما إنه أقوى العلوم حجةً و برهاناً ، فلأن حجته برهان قاطع . و أما إنه أقوى العلوم أصولاً و فروعاً فإمّا بالنسبة إلى العلوم الشرعية فلا يقيني و سائرها ظني ، و إما بالنسبة إلى الإلهي على طريق الفيلسوف فلأنه مستند إلى الوحي المفيد حق اليقين و التأييد الإلهي ، المستلزم لكمال العرفان ، المنزه عن شائبة الوهم ، بخلاف الإلهي على طريق الفيلسوف ، فإنه مبني على العقل الذي يعارضه الوهم ، و إذ كان الأصول كذلك ، و الفروع المستنبطة كذلك فقال قدس سره :

...... و ما نقل عن السلف من الطعن فيه و المنع عنه فإنما هو للمتعصب في الدين ، والقاصر عن تحصيل اليقين ، و القاصد إلى إفساد عقائد المسلمين ، و الخائض فيما لا يفتقر إليه من غوامض المتفلسفين ....

طعن السلف في الكلام والجواب عنه

((و ما نقل عن السلف من الطعن فيه و المنع عنه)) : قال الحافظ " تقي الدين السبكي الكبير " : ليس على العقائد أضر من شيئين : علم الكلام و الحكمة اليونانية ، و هما في الحقيقة علم واحد ، و هو العلم الإلهي ، لكن اليونان طلبوه بمجرد عقولهم و المتكلمون طلبوه بالعقل و النقل معا . و افترقوا ثلاث فرق : إحداها غلب عليها جانب العقل و هم المعتزلة . و ثانيتها غلب عليها جانب النقل و هم الحشوية طائفة رذيلة جهال ينتسبون إلى أحمد بن حنبلؒ ، و أحمد مبرأ منهم ، و منهم أصناف : المشبهة و المجسمة و الكرامية و السالمية ، و سبب تسميتهم حشويةً أن طائفة منهم حضروا مجلس الحسن البصري بالبصرة ، و تكلموا بالسقط عنده ، فقال : ردوا هؤلاء إلى حشا الحلقة - يعني جانبها - فتسامع الناس ذلك ، و سموهم الحشوية . و ثالثتها ما غلب عليها أحدهما ؛ بل بقي الأمران مرعيين عندها على حد سواء ، و هم الأشعرية و الماتريدية ، و هم أهل الحق . و جميع الفرق في كلامها مخاطرة ، إما خطأ في بعضه ، و إما سقوط هيبة . و السالم من ذلك كله ما كان عليه الصحابة و التابعون و عموم الناس الباقون على الفطرة السليمة . و لهذا كان الإمام الشافعيؒ ينهى عن الاشتغال بعلم الكلام ، و يأمر بالاشتغال بالفقه ، فهو طريق السلامة ، قال الإمام الشافعيؒ لأبى إسحاق المزني : عليك بالفقه و إياك و علم الكلام ، فلأن يقال لك : أخطأت خير لك من أن يقال : كفرت . و قال : و حكمي في أهل الكلام أن يضربوا بالجريد و النعال ، و يقال : هذا جزاء من ترك الكتاب و السنة و أقبل على الكلام ، و قال : لقد اطلعت من أهل الكلام على شيئ و ما كنت أظنه ، و لأن يبتلي العبد بكل ذنب ما خلا الإشراك بالله

خيرٌ من أن يبتلي بالكلام . قال الامام أبويوسفٌ : " من طلب العلم بالكلام تزندق " . و قال الإمام أحمد بن حنبلٌ : " ما ارتد أحد بالكلام فأفلح ، و قلَّ أحد نظر في الكلام إلا كان في قلبه غل على أهل الإسلام " . و قال الآخر: و لقد خُضتُ البحر الخضمّ و تركت أهل الإسلام و علومهم ، و خضت في الذي نهوني عنه ، و إن لم يدركني ربي برحمته فالويل لي ، و ها أنا ذا أموت على عقيدة أمي ، و قال الآخر: أكثر الناس شكا عند الموت أرباب الكلام ، و قال الآخر منهم : اشهدوا على أني أموت و ما عرفت شيئا ؛ إلا أن الممكن مفتقر إلى واجب الوجود ، ثم قال : و الإمكان أمر عدمي فلم أعرف شيئا أصلا و رأسا . و لأمثال هذه الأقوال المعروفة عن الأئمة ظن بعض الناس أنهم إنما ذموا الكلام لمجرد مافيه من الاصطلاحات المحدثة مثل لفظ الجسم و الجوهر و العرض ، و قالوا إن مثل هذا لايقتضى الذم ، كما لو أحدث الناس آنيةً يحتاجون إليها او سلاحاً يفتقرون إليه لمقاتلة العدو ، و قد ذكر هذا صاحب " الإحياء " و غيره ، و ليس الأمر كذلك ، بل ذمهم للكلام لفساد معناه أعظم من ذمهم لحدوث ألفاظه ، فذموه لاشتماله على معان باطلة مخالفة للكتاب و السنة، و كل ماخالف الكتاب و السنة فهو باطل قطعا و يقينا ، فأجاب عنه بقوله:

((فإنما هو للمتعصب في الدين)) : و الغرض من هذه العبارة أمران : الأول : تسليم الطعن من السلف فيه ، و مرادهم أنه ممنوع في حق من هو معوج الطبعية و زائغ الفطرة ، ممن يتصور منه العصبية في الدين و الإفساد في عقائد المسلمين ، كما يضر تعلم الفلسفة في حق بعض الناس فيلحدون به . ((و القاصر عن تحصيل اليقين، و القاصد إلى إفساد عقائد المسلمين)) : أو في حق الغبي القاصر عن تحصيل معاني مناصب الجزم و اليقين ((و الخائض فيما لا يفتقر إليه من غوامض المتفلسفين)) : أو في حق الخائض المتوغل في غوامض التفلسف من الفضوليات الزائدة، لا يحتاج إليها في تكميل الدين بوجه من الوجوه . و الثاني : عدم تسليم الطعن من السلف بأن هذا الطعن ليس منقولا عن السلف الصالحين من الأئمة المجتهدين ، بل هو طعن صادر من أرباب التعصب ، أو من القاصرين عن درك درجة هذا العلم .

.... و إلا فكيف يتصور المنع عما هو أصل الواجبات و أساس المشروعات ؟ ثم لما كان مبنى علم الكلام ....

((و إلا فكيف يتصور المنع عما هو أصل الواجبات و أساس المشروعات)) : ؟ و إليه مرجع العلوم الدينية و مستند النواميس الشرعية ، و به صلاح العالم و نظامه و حله و إبرامه ، و الطرق الموصلة إليه يقينيات ، و المسالک المرشدة نحوه قطعيات ، و ذلک هو العلم الملقب بعلم التوحيد و الصفات الباحث في ذات الله سبحانه و صفاته و أفعاله و متعلقاته ، صار عند كثير من النظار المتأخرين هي دين الإسلام و يعتقدون أن من خالفها فقد خالف دين الإسلام ، فافهم - و الله أعلم بمراد العباد -

التمهيد: بيان وجود حقائق الأشياء في أول المباحث الكلامية

أقول : لما كان المقصود الأعظم من تأليف هذا الكتاب إثبات الصانع و صفاته و النبوة ، و ما يتعلق بهامن البراهين العقلية المتألفة من مقدمات ماخوذة من الممكنات بالنظر فيها ، رتب المصنف الكتاب على مقدمة و كتابين و خاتمة : الكتاب الأول في العقليات ، و الكتاب الثاني في السمعيات . أما المقدمة ففيها مباحث إثبات حقائق الأشياء و إثبات العلم بها ، و أسباب العلوم عند المشائخ ، فقال : ((ثم لما كان مبنى علم الكلام)) : توطئةً و تمهيداً لبيان وجود حقائق الأشياء في أول المباحث الكلامية ، مع أصل نظرهم . هو البحث عن ذات الواجب الوجود و توحيده و صفاته ، و ما يتعلق به من النبوة و غيرها ، فوجهه بأن هذا مقدمة لبيان تلک المباحث المقصودة ، و المقاصد الأصلية ، من حيث أن العلم بالصانع بطريق الاستدلال ، إنما هو من جهة الانتقال من المصنوع إليه ، إذ لابد للمصنوع من الصانع و للممكن من العلة الموجدة له ، و وجود المصنوع لا يتعلق و لايتصور اعتقاده إلا باعتقاد وجود . هذه الأشياء المشاهدة بحقائقها في أنفسها ، و إلا فلا حاجة إلى الموجد للاعتباريات المحضة ، ثم بعد إثبات بذلک الطريق ينتقل منه إلى توحيده و معرفة صفاته و إرسال أنبيائه .

.... على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع و توحيده و صفاته و أفعاله ثم الانتقال منها إلى سائر السمعيات ، ناسب تصدير الكتاب بالتبنيه على وجود ما يُشاهَدُ من الأعيان و الأعراض و تحقق العلم بها ، ليتوصل بذلك إلى معرفة ما هو المقصود الأهم ، فقال : قال أهل الحق : و هو الحكم المطابق للواقع يطلق علي الأقوال و العقائد و الأديان و المذاهب باعتبار اشتمالها على ذلك ، و يقابله الباطل . و أما الصدق فقد شاع في الأقوال خاصةً و يقابله الكذب ، و قد يفرق بينهما بأن المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع ، و في الصدق من جانب الحكم ، فمعنى صدق الحكم مطابقته للواقع ، و معنى حقيَّته مطابقة الواقع إياه ....

((على الاستدلال بوجود المحدثات)) : المحدث ما يكون مسبوقا بالعدم و مخرجا من العدم إلى الوجود . و المعنى : يستدل بحدوث العالم ((على وجود الصانع)) : الوجود ((و توحيده و صفاته)) : نحو العلم و القدرة و الإرادة و غيرها . ((و أفعاله)) : مثل خلق أفعال العباد . ((ثم الانتقال منها)) : يعني من وجود الصانع و توحيده و صفاته و أفعاله . ((إلى سائر السمعيات)) : مثل أحوال الجنة و النار و أحوال عذاب القبر و الصراط و الميزان و غيرها . ((ناسب)) : جزاء لمّا ((تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود ما يشاهد من الأعيان و الأعراض)) : إيماء إلى أن وجودها و العلم بها ضروري لايحتاج إلى نظر و فكر . ((و تحقق العلم بها)) : و ذلك لأن العلم بها ذريعة و وسيلة إلى العلم بصانعها . ((ليتوصل بذلك إلى معرفة ما هو المقصود الأهم)) : يعني الكلام على وجود الله سبحانه و على صفاته التي هو أهم مقاصد علم الكلام ، يتوقف على أن حقائق الاشياء ثابتة ، و على أن العلم بها و بأحوالها متحقق ، حتى يمكن إثبات الوجود و الصفات له سبحانه . ((فقال : قال أهل الحق)) : هم أهل السنة و الجماعة .

الحق والباطل والصدق والكذب وبيان الفرق بينهما مفهوما ومصداقا

((و هو)) : يعني الحق ((الحكم)) : يعني إسناد أمر إلى أمر آخر إيجابا أو سلباً ((المطابق للواقع)) : يعني الخارج الذي يكون لنسبة الكلام الخبري . ((يطلق)) : يعني بحسب المصداق و الاستعمال ((على الأقوال)) : يقال في الاستعمال : قول حق . ((و العقائد)) : فيقال : عقيدة حقة . ((و الأديان)): فيقال : دين حق ((و المذاهب)) : فيقال : مذهب حق ، و كذا يطلق على العقود و القضايا و إن كانت معقولة ، و كذا يطلق على مضامينها و نِسَبِها ، مثل قولنا : قيام زيد حق ، و نسبة القيام إليه حقة ، قال القاضي الذي له يد بيضاء في التحقيق و التدقيق : و الحق هو الثابت الذي لا يسوغ إنكاره ، يعم الأعيان الثابتة و الأفعال الصائبة و الأقوال الصادقة من قولهم : حق الأمر إذا ثبت ، و منه ثوب محقق محكم النسج انتهى كلامه .

((باعتبار اشتمالها)) : يعني الأمور الأربعة ((على ذلك)) : يعني على الحكم المطابق للواقع ، و المعنى أن هذا الإطلاق نقل عرفي من قبيل إطلاق الجزء على الكل . ((و يقابله الباطل)) : تقابل التضاد أو الإيجاب و السلب ، و هو أيضاً يستعمل في الأشياء المذكورة ، و أنواع المنافاة على ما تقرر في المنطق أربعة : تنافي النقيض ، و تنافي العدم و الملكة ، و تنافي الضدين ، و تنافي المتضائفين . ((و أما الصدق)) : يعني أن الصدق مفهومه هو مفهوم الحق ، و أما استعماله فقال : ((فقد شاع في الأقوال خاصةً)) : يعني أما شيوعه و كثرة استعماله في الأقوال خاصةً ، فيقال : قول صادق ، و أما صدقه و إطلاقه على الاعتقاد و الدين و المذهب فليس إلا نادراً ، فثبت من هذا أن بين الحق و الصدق عموماً و خصوصاً مطلقاً باعتبار المصداق ، و الصدق خاص مطلقاً ، و الحق عام مطلقاً .

((و يقابله الكذب)) : و هو عدم مطابقة حكم الخبر للواقع ، يعني أن الشيئين الذين وقع بينهما نسبة في الخبر ، لابد أن يكون بينهما نسبة في الواقع، يعني مع قطع النظر عما في الذهن ، و عما يدل عليه الكلام . فمطابقة

تلك النسبة المفهومة من الكلام للنسبة التي في الخارج بان تكونا ثبوتيتين أو سلبيتين صدق ، و عدمها بان تكون إحداهما ثبوتية و الأخرى سلبية كذب . و فيه إشارة إلى أن المطابقة و عدم المطابقة صفة بالذات للنسبة التامة الإخبارية لا للقضية ، و إنما هي من أوصافها من اتصاف جزئها بها ، و هذا هو مذهب جمهور الفلاسفة ، و لذلك ذهبوا إلى أن التصديق يتعلق بالذات بالنسبة و بواسطتها بالقضية .

و أما إحقاق ما هو الحق و إبطال ما هو الباطل فليس هذا مقامه ، فافهم ((و قد يفرق بينهما)) : يعني بين الحق و الصدق باعتبار المفهوم ، إيماء إلى أنه قد لا يفرق ، و هو شائع ذائع متعارف .

((بأن المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع ، و في الصدق من جانب الحكم ، فمعنى صدق الحكم مطابقته للواقع ، و معنى حقيّته مطابقة الواقع إياه)) : يعني و على عدم الفرق يكون مفهوم الحق و الصدق هو الحكم المطابق للواقع ، و أما على الفرق فمعنى الصدق : هو الحكم من حيث مطابقته للواقع، و هو الأمر الأصلي و المقصود بالذات، و معنى الحق هو الحكم من حيث مطابقته للواقع إياه ، فيكون المقصود بالقصد هو الحكم ، و بلغ في واقعيته إلى أنه كأنه هو عين الواقع ، و محصوله هذا فرق بحسب المفهوم ، و ما سبق فرق بحسب المصداق ، فيكونان متحدين بالذات و متغايرين بالاعتبار - و بالله التوفيق .

مقدمــة

البحث الأول في إثبات حقائق الأشياء

((حقائق الأشياء ثابتة)) : قال الشارح قدس سره ((حقيقة الشيء و ماهيته)) : إيماء إلى أن الحقيقة و الماهية بمعنى واحد ، و هما لفظان مترادفان لا فرق بينهما بحسب المفهوم لا بحسب الاستعمال ، ثم أشار ثانياً تحت قوله : و قد يقال ، إلى اتحاد هما ذاتا و تغائرهما اعتباراً .

قوله: مابه الشيء هو هو، وتفسيره على الوجه المختار

((ما به الشيء هو هو)) : بمعنى أمر باعتباره مع الشيء يكون الشيء هو الشيء ، فالضمير الثاني للشيء و الضمير الأول للفعل ، أتى به للدلالة على أن الحقيقة باعتبارها مع الشيء لايثبت إلا نفسه بخلاف جزء الماهية و عارضها ، فإنهما باعتبارهما مع الشيء لايثبت إلا جزؤه و عارضه ، و هذا أحسن حل للتعريف ، و قيل : إن الضميرين للشيء ، و المعنى عليه أمر بسببه الشيء ذلک الشيء ، و يرد عليه أنه يصدق التعريف حينئذ على الفاعل ، فإن الشيء إنما يصير الشيء .

بسبب الفاعل و إيجاده إياه ، ورد فإن الفاعل ما بسببه وجود الشيء بأن يكون أثر الفاعل إما نفس ماهية الشيء أو الماهية باعتبار الوجود ، و الخلف بين من قال بجعل الماهية و من لم يقل يفضي ، فالقول بأنها مجعولة ليس إلا بذلک الا عتبار . و إما كون الماهية التي هي الشيء نفسها ليس أثر للفاعل البتة ، إذ لا مغايرة بين الشيء و نفسه ، و السببية بينهما المستفادة من الباء ليست إلا من ضيق العبارة ، و ليس ههنا سببية أصلاً و رأساً و قيل : إن الضمير الثاني للموصول ، و المعنى : الأمر الذي بسببه الشيء ذلک الأمر ، و لا يرد عليه النقض بالفاعل : كما هو ظاهر ، و لكن ينتقض ظاهر التعريف بالعرض ، كالضاحک للإنسان ، فإنه أمر بسببه الإنسان ضاحک ، و لا يرد في الحقيقة ، فان السببية في التعريف بمعنى أن لا يحتاج الشيء في كونه ذلک الأمر إلى غير ذلک الأمر و لا كذلک مثلاً ، فإنه يحتاج إلى غيره ، و هو منشأه ، أعني التعجب . فتأمل و لاتغفل ،

.... كالحيوان الناطق للإنسان بخلاف مثل الضاحک و الكاتب مما يمكن تصور الإنسان بدونه فإنه من العوارض ....

((كالحيوان الناطق للإنسان)) : فإنه إنما يكون الإنسان إنسانا ، يعني يتقوم و يتحصل بالحيوان الناطق ، و يتصور إنسانيته باعتباره ، و لا يمكن تصوره بالكنه بدون تصور الحيوان الناطق ، و إن أمكن تصوره بكنهه الإجمالي أو بالوجه بدون ذلک ((بخلاف مثل الضاحک و الكاتب ، مما يمكن تصور الإنسان)) : يعني التصور بالكنه ((بدونه)) : يعني بدون الضاحک و الكاتب ، فيكون تصوره بدونه ممكنا بخلاف الذاتيات ؛ لأن تصوره بالكنه بدونها مستحيل عقلاً ، و يدخل العرضيات كلها حتى اللوازم البينة بالمعنى الأخص ؛ لأن تصورها ليس في مرتبة تصور نفس ذاته الذي هو مرتبة مقدمة بالذات على مرتبة العوارض ، و إن كان تصورها لازما لتصوره في الواقع . ((فإنه من العوارض)) : يعني أن العرض مما يمكن أن تتصور الماهية بدونه ، و الذاتي بخلافه .

قال بعض الناس: فاللازم البين والجواب عنه بوجوه

قال بعض الناس : فاللازم البين بالمعنى الأخص لا يمكن التصور بدونه ، فيلزم أن يخرج من العرضي ، و يدخل في الذاتي . و الجواب عنه بوجوه : إما أولا : بأن ذلک اللازم . لايمكن التصور بدونه إذا كان الملزوم ملحوظا قصداً ، أما إذ الوحظ من حيث كونه لازما لملزوم آخر مثلاً ، فيمكن التصور بدونه : و إلا يلزم أن ينتقل الذهن عن ملزوم واحد إلى لازمه و إلى لازم لازمه ، و هكذا حتى يحصل اللوازم كلها بأسرها ، و ليس كذلک ، و إما ثانيا : بأن المراد من عدم إمكان التصور بدون الذاتي عدم إمكان ملاحظته مجرداً عن الماهية ، و اللازم البين بالمعنى الأخص يمكن فيه ذلک مثل سائر العرضيات ، و إما ثالثا : بأن المراد من التصور هو التصور بطريق الاكتساب ، و ذلک اللازم و إن شارک الذاتي في عدم إمكان التصور بدونه إلا أن الذاتي بحيث يكتسب منه التصور بالكنه بخلاف اللازم .

...... و قد يقال إن ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه حقيقة و باعتبار تشخصه هوية و مع قطع النظر عن ذلك ماهية ....

((و قد يقال)) : يعني أن الحقيقة و الماهية بمعنى واحد ، و هوما تقدم .

قوله: وقيل بيان الفرق بين الحقيقة والماهية

و قيل : ((إن ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه)) : يعني في الخارج ((حقيقة و باعتبار تشخصه هوية)) : يعني أما الهوية فهي مجموع الماهية و التشخص . ((و مع قطع النظر عن ذلك ماهية)) : يعني باعتبار سنخ ذاته و تجوهر حقيقته ماهية . و تحقيقه : إنَّ لكل شيء حقيقة هو بها هو ، و هي مغايرة لما عداها ، فان الإنسان مثلاً في نفسه لا واحد و لا كثير و لا كلي و لاجزئي و لا عام و لا خاص ، يعني لا يدخل شيء منها في مفهومه ، و إن لم يخل عنها ، و لو دخل أحد هذه الاعتبارات في مفهومه لما صدق الإنسان على ماينافيه : مثلاً لو دخلت الوحدة في مفهومه لما صدق الإنسان على الإنسان الكثير ، فالماهية شيء و مع واحد من هذه الاعتبارات عليها شيء آخر ، و لايصدق أحد هذه الاعتبارات عليها إلا بضم زائد ، و أما كونها ماهية فبذاتها فإن الإنسان إنسان بذاته لا بشيء آخر ينضم إليه ، و بالإنسان واحد لا بذاته بل بضم صفة الوحدة إليه ، فإن الإنسان من حيث هو هو من غير التفات إلى أن يقارنه الشيء أولاً ، بل يلتفت إلى مفهومه من حيث هو هو يسمى المطلق و الماهية لا بشرط الشيء ، و إن أخذ الإنسان مع المشخصات .و اللواحق يسمى مخلوطاً و الماهية بشرط الشيء و هو الموجود في الخارج ، و كذا الأول يعني : المطلق موجود أيضاً في الخارج ، لأنه جزء من المخلوط الموجود في الخارج ، و جزء الموجود في الخارج موجود في الخارج ، و إن أخذ الإنسان بشرط العُرئِ عن المشخصات و اللواحق يسمى المجرد و الماهية بشرط لا شيء ، و ذلك غير موجود في الخارج : لأن الوجود الخارجي أيضا من العوارض و قد فرض مجردا عنها ، بل إنما يكون في العقل ، و إن كان كونه في العقل من اللواحق إلا أن المراد تجريده عن اللواحق الخارجية ، فالمجرد و المخلوط متبائنان أخصان مندرجان تحت أعم و هو الكلي المطلق ، فتفكر.

...... و الشيء عندنا هو الموجود و الثبوت و التحقق و الوجود و الكون ألفاظ مترادفة معناها بديهي التصور ....

اختلاف الناس في أن المعدوم الممكن الوجود ثابت في الخارج أم لا

((و الشيء عندنا)) : يعني أهل السنة و الجماعة ((هو الموجود)) : يعني المعدوم ليس بشيء ثابت في الخارج ؛ خلافا للمعتزلة القائلين بان المعدوم الممكن الوجود ثابت في الخارج أقول : المعدوم ليس بشيء لا خلاف في أن المنفي : يعني الممتنع لذاته ، ليس بشيء في الخارج ، و إنما الخلاف في أن المعدوم الممكن هو شيء في الخارج على معنىً : أن له تقررا في الخارج منفكا عن الوجود ، فمن قال : إن الوجود عين الماهية لا يمكنه أن يقول بأن المعدوم الممكن شيء في الخارج ، و إلا لزم اجتماع النقيضين : و هو الوجود و العدم ، أما الذين قالوا : الوجود زائد على الماهية فقد اختلفوا فيه ، فمنهم من منع كون المعدوم الممكن شيئا ثابتا في الخارج ، و هو مذهب الأشاعرة و الفلاسفة ، و عليه أبوالهذيل و أبوالحسين من مشائخ المعتزلة ، و احتجوا على أن المعدوم الممكن ليس بشيء في الخارج بأن المعدوم إن كان مساويا للمنفي أو أخص منه مطلقاً صدق كل معدوم منفي ، و لا شيء من المنفي بثابت في الخارج فلا لشيء شيء من المعدوم بثابت في الخارج ، و هو المطلوب ، و إن كان المعدوم أعم مطلقا من المنفي لم يكن المعدوم نفياً محضا ؛ لأنه لو كان نفيا محضا لم يكن فرق بين العام و الخاص، و إن لم يكن نفيا محضا كان ثابتا ، و هو مقول على المنفي فيصدق قولنا : كل منفي معدوم، لصدق العام على كل أفراد الخاص، و كل معدوم ثابت ، فكل منفي ثابت ، هذا خلف . فافهم . و احتجت المعتزلة على أن المعدوم ثابت بوجهين :

الوجه الأول : إن المعدوم متميز و كل متميز ثابت ، فالمعدوم ثابت . أما إن المعدوم

متميز فلثلاثة أوجه : الوجه الأول : إن المعدوم معلوم ، فإن طلوع الشمس غداً معلوم الآن ، و هو معدوم ، و كل معلوم متميز ، فان كل أحد يتميز بين الحركة التي يقدر عليها و بين الحركة التي لا يقدر عليها ، و يميز بين طلوع الشمس من مشرقها و من مغربها .

الوجه الثاني : إن المعدوم مقدور لنا ، فان الحركة يمنة و يسرة مقدورة لنا ، و هي معدومة ، و كل مقدور متميز ، فإنه يصح أن يقال : الحركة يمنة و يسرة مقدورة لنا ، و خلق السماوات و الأرض غير مقدور لنا ، و هذا الامتياز حاصل لنا قبل دخول هذه الأشياء في الوجود ، فلو لا تميز هذه المعدومات بعضها عن البعض قبل الوجود لاستحال أن يقال: إنه يصح منا فعل كذا ، و لايصح منا فعل كذا .

الوجه الثالث: إن المعدوم مراد ، فان الواحد منا قد يريد شيئا كلقاء الصديق ، و قد يكره شيئا كلقاء العدو ، و إن كان المراد و المكروه بعد معدومين ، و لولا امتياز المراد عن المكروه قبل الوجود لاستحال أن يكون أحدها مراداً و الآخر مكروهاً ، فثبت أن المعدوم الممكن متميز. و أما إن كل ممتيز ثابت فلأن التميز صفة ثابتة للمتميز، و ثبوت الصفة للموصوف فرع ثبوت الموصوف . الوجه الثاني : إن الامتناع نفي لأنه وصف الممتنع المنفي ، فلوكان الامتناع ثابتا لكان الممتنع الموصوف به ثابتا ؛ لأن ثبوت الصفة فرع ثبوت الموصوف ، لكن الممتنع ليس بثابت فلا يكون الامتناع ثابتا ، و إذا لم يكن الامتناع ثابتا ، يكون الإمكان ثابتا لأن أحد النقيضين إذا كان غير ثابت يكون الآخر ثابتا و إذا كان الإمكان ثابتا يكون المعدوم الممكن المتصف بالإمكان ثابتا ، فثبت أن المعدوم الممكن ثابت ، و هو المطلوب . فافهم .

و أجيب عن الأول بالنقض الإجمالي : بأنه لو كان الاحتياج المذكور صحيحا لزم أن يكون الممتنعات و الخياليات : مثل بحر من زبق و جبل من الياقوت ، و المركبات التي تتألف عن اجتماع الأجزاء و تماسها على وجه مخصوص ، ثابتةً في الخارج ، و ليس كذلك عندهم ، و إنما قلنا : يلزم ذلك ؛ لأن هذه الأمور متميزة ، و كل متميز ثابت في

الخارج ، فهذه الأمور ثابتة في الخارج . و أجيب أيضاً عن الوجه الأول بالمنع على سبيل التفصيل ، و هو أن يقال : إن أريد بالتميز التميز في الذهن فالصغرى مسلمة و الكبرى ممنوعة ، فإنه لا يلزم من كون الشيء متميزاً في الذهن ثبوته في الخارج ، و إلا يلزم أن تكون الخياليات و الممتنعات و المركبات ثابتة في الخارج، و ليس كذلک بالاتفاق ، و إن أريد التميز في الخارج فالكبرى مسملة و الصغرى ممنوعة ، فإن كون المعدوم معلوما و مقدراً و مراداً لايقتضي تميزاً في الخارج . و أجيب عن الوجه الثاني : بأن الإمكان و الامتناع من الاعتبارات العقلية لا من الأمور الخارجية ، فلا يلزم من كون أحد هما نفيا كون الآخر ثابتا في الخارج . فافهم .

((و الثبوت)) : معناه في الفارسية " بودن " و هو المعنى المصدري الاعتباري المأخوذ من الشيء المتقرر المرتب عليه الآثار ، و قد يراد بالوجود ما هو منشأ انتزاع الوجود المصدري ، و هو الوجود الحقيقي الذي به الموجودية ، و فيه اختلاف فاش مبسوط في محله و موضعه . ((و التحقق و الوجود و الكون ألفاظ مترادفة)) : يعني متحدة و متفقة في المفهوم ، و ذلک لأنهم يسمون اتحاد الألفاظ في المفهوم ترادفاً ، ثم من هذه الألفاظ الأربعة عامتها تطلق على الوجود في نفسه ، و الكون قد يراد به الكون المحمولي ، و هو وجود الشيء في نفسه عرضاً كان أو عيناً ، و قد يراد به الوجود الرابطي ، و هو وجود شيء شيء إما في درجة الحكاية و هو النسبة الإجابية أو مرتبة المحكي عنه ، و هو صفة للأعراض و الحقائق النعتية بالنسبة إلى محلها سوى الوجود الذي هو العرض عند عامة أهل الكلام و الحكمة فإن الوجود ليس له وجود رابطي بالنسبة إلى محله ((معناها بديهي التصور)) : . يعني لايجوز تعريفها لغاية ظهورها و وضوحها ، و قد برهن في فن الأمور العامة على أن الوجود بديهي التصور .

.... فإن قيل : فالحكم بثبوت حقائق الأشياء يكون لغواً بمنزلة قولنا : الأمور الثابتة ثابتة ....

قوله : فإن قيل والجواب عنه

((فإن قيل : فالحكم بثبوت حقائق الأشياء يكون لغواً)) : يعني لقائل أن يقول : إن الحكم على حقائق الأشياء بأنها ثابتة لغوٌ ، إذ حقائق الأشياء نفس تلك الأشياء ، فوجودها وجودها ، و لا معنى لقولنا : الموجودات موجودة . ((بمنزلة قولنا : الأمور الثابتة ثابتة)) : لأن حقيقة الشيء بالمعنى المذكور عين الشيء ، و الشيء بمعنى الثابت فحقائق الثابتات هي الثابت بعينها ،فيكون حاصل العبارة الثابتات ثابتة ، قال بعض الأفاضل : منشؤه عدة أمور : الأول حقيقة الشيء عينه ، و الثاني أن الشيء بمعنى الموجود ، و الثالث أن الوجود و الثبوت مترادفان ، فاللغوية إنما نشأت من مجموع أمور ثلاثة . و قد أجيب عنه أولاً بأن المراد بالثبوت المحمول الثبوت الغير التابع للاعتقاد ؛ بأن يراد بالثابت في جانب الموضوع الثابت في اعتقادنا ، و بالثابت في جانب المحمول الثابت في الواقع ،فيكون رداً على فريق من السوفسطائية قال بذلك ، و ثانياً بجعل الحكم بالثبوت على الأفراد من الإنسان و الفرس و غيرهما بمعنى ، بأن المراد بالأشياء في جانب الموضوع ليس بمعنى مطلق الأمور الثابتة ، بل المراد بها المصاديق الخاصة بأعيانها غير المفهوم الثابت ، فلا يلزم حمل الشيء على نفسه ، و سها بعضهم فقال : المراد بالحقائق ما يجاب بها عن السوال بما هو ، يعني الطبائع و الماهيات الكلية المختلفة في وجودها ، و معلوم أن ذلك مصطلح أهل الميزان ، و نحن فيه و السوفسطائية سواء .

.... قلنا : إن المراد به أن ما نعتقده حقائق الأشياء و نسميه بالأسماء : من الإنسان ، و الفرس ، و السماء ، و الأرض، أمور موجودة في نفس الأمر كما يقال : واجب الوجود موجود ، و هذا كلام مفيد ربما يحتاج إلى البيان ، ليس مثل قولك : الثابت ثابت و لا مثل قولنا : أنا أبو النجم و شعري شعري على ما لايخفى ....

قوله: قلنا، حاصله : الموضوع مقيدة بالاعتقاد والمحمول بالواقع فلا لغوية

((قلنا : إن المراد به أن ما نعتقده حقائق الأشياء و نسميه بالأسماء : من الإنسان و الفرس و السماء و الأرض ، أمور موجودة في نفس الأمر)) : و قال الآخرون : إن المعنى حقائق الموجودات في اعتقادنا ثابتة ، بأن الموضوع مقيد بالاعتقاد و المحمول بالواقع ، فتغايرا ، فلالغوية . ((كما يقال واجب الوجود موجود)) : يعني أن ما نعتقده واجب الوجود موجود في الواقع ، و هذا استدلال على صحة التأويل ، يعني أن قولهم : واجب الوجود موجود قضية مفيدة وفاقاً ؛ مع أن معنى واجب الوجود هو الموجود الذي وجوده ضروري ، و الوجود ماخوذ في جانب الموضوع ،فيلزم اللغوية لولا هذا التأويل . ((و هذا)) : يعني قولنا : حقائق الأشياء ثابتة ، أو قولنا : ما نعتقده حقائق الأشياء أمور موجودة في الواقع . ((كلام مفيد)) : يعني لا لغو و لا عبث ((ربما يحتاج إلى البيان)) : يعني و يندر احتياجه إلى بيان ، فإن اعتبار ذلک في الموضوع مشهور بين الناس ؛ حتى صار حقيقة عرفية . ((ليس مثل قولک : الثابت ثابت)) : من غير اعتبار الاعتقاد في مفهوم الموضوع ، أو لأن الترادف فيه ظاهر . ((و لا مثل قولنا : أنا أبوالنجم)) : لأن الترادف فيه أيضاً ظاهر ؛ لأن الموضوع و المحمول ذات واحد ، و صحة الحمل موقوفة على المغايرة من وجه . ((و شعري شعري على ما لايخفى)) : يعني بخلاف قوله: و شعري شعري ، فإن تأويله بشعري الآن مثل شعري فيما مضى على سبيل المجاز، محتاج إلى تكلف، فلا يسبق إليه الذهن ، و جعل بعضهم افتقاره إلى البيان غاية في الإفادة ؛ إذ من علامات الإفادة في العبارة افتقاره إلى الدليل ، و ليس بشيء ، فإن شعري شعري كذلک ربما يحتاج إلى الدليل لجواز كونه كاذبا في الدعوى البلاغية . فتدبر.

.... و تحقيق ذلك أن الشيء قد يكون له اعتبارات مختلفة ، يكون الحكم عليه بشيء مفيداً بالنظر إلى بعض تلك الاعتبارات دون البعض كالإنسان ، إذا أخذ من حيث أنه جسم ما كان الحكم عليه بالحيوانية مفيداً و إذا أخذ من حيث أنه حيوان ناطق كان ذلك لغواً ....

قوله: وتحقيق ذلك وتفصيل للجواب المذكور

((و تحقيق ذلك)) : يعني هذه الإفادة ((أن الشيء قديكون له اعتبارات مختلفة يكون الحكم عليه بشيء مفيداً بالنظر إلى بعض تلك الاعتبارات دون البعض)) : يعني بتفاوت العبارات يتفاوت الاعتبارات ، و بتفاوت الاعتبارات يتفاوت الأثار و الأحكام . ((كالإنسان إذا أخذ من حيث أنه جسم ما)) : يعني أن الإنسان إذا لوحظ من حيث أنه جسم ما من الأجسام و لايتصور من حيث أنه حيوان و ناطق ((كان الحكم عليه بالحيوانية مفيداً)) : فإذا حمل الحيوان على الإنسان كان مفيداً و معطيا لإدراك شيء مجهول لم يكن معلوما للسامع ، لأن السامع كان يعلمه جسما و لم يعلمه حيوانا . ((و إذا أخذ من حيث أنه حيوان ناطق)) : يعني إذا تصور من حيث أنه حيوان ناطق ((كان ذلك)) : يعني الحكم عليه بالحيوانية ((لغواً)) : لأنه مثل قولهم : الحيوان الناطق حيوان ، ففي تصور الإنسان جهتان ، و باختلافهما اختلف جهتا الإفادة و عدمها ، فكذلك للحقائق اعتباران : اعتبار من حيث أنها معلومة ، و اعتبار من حيث أنها موجودة . فالحكم عليها بالثبوت مفيد من حيث أنها معلومة ، و لغو من حيث أنها موجودة . و أما أنها ثابتة و إن العلم بها متحقق فقد اختلفوا فيهما ، فمنهم من أثبتهما و منهم من أنكرهما . و الفريق الأول هو أهل السنة ، و الثانية السوفسطائية ، فقال السنيون : إن حقائق الأشياء ثابتة ، و هذا أحد المقامين ، و قد أشار إليه المصنف سابقاً ، و أما المقام الثاني فقد أشار إليه المصنف بقوله :

.... ((و العلم بها)) : أي : بالحقائق من تصوراتها و التصديق بها و بأحوالها متحقق . و قيل : المراد العلم بثبوتها للقطع بأنه لا علم بجميع الحقائق ، و الجواب أن المراد الجنس رَدًّا على القائلين بأنه لا ثبوت لشيء من الحقائق و لا علم بثبوت حقيقة و لا بعدم ثبوتها خلافا للسوفسطائية ....

((و العلم بها)) : قال الشارح قدس سره : ((أي بالحقائق من تصوراتها)) : بيان للعلم ((و التصديق بها)) : يعني بوجودها في أنفسها ((و بأحوالها)) : يعني التصديق بثبوت الأحوال للحقائق مثل الحدوث و الإمكان . و كونها أعيانا و أعراضا ((متحقق)) واقعي فى الواقع ، و ليس معناه أنه موجود فى الخارج .

قوله: وقيل، الرد على القيل

((و قيل :)) : و الغرض منه رد على القيل ((المراد)) : يعني من قول المصنف: و العلم بها متحقق ((العلم بثبوتها)) و ذلک لأن اللام في قوله : الأشياء للاستغراق ، و حقائق مضاف إليه ، فيكون المراد بحقائق الأشياء جميع الحقائق ، و يكون مفهوم العبارة و العلم بجميع الحقائق متحقق ، و هذا محال . ((للقطع بأنه لا علم بجميع الحقائق)) : يعني أن العلم بجميع الحقائق غير ثابت قطعاً ؛ لأن من الحقائق لا تعد و لاتحصى ، لايحيط به علم إنسان . و الجواب عنه بوجوه : أما أولا : فلأن المراد العلم الإجمالي و هو ثابت قطعا ، و حاصله : إن أريد به العلم الإجمالي فلا وجه للعدول ؛ لأنه ممكن في العلم بالحقائق أيضاً . و أما ثانياً : فإنه إن أراد بقوله العلم بثبوت الكل ، فهو مجهول ، و إن أراد العلم بثبوت البعض ، فهو حاصل بدون حذف الثبوت في العبارة . و أما ثالثا : فأجاب قدس سره بقوله :

((و الجواب أن المراد الجنس)) : يعني أن المراد العلم بجنس الحقائق لا بجميعها

و ذلک بان ليس اللام في الأشياء للاستغراق بل للجنس ، فالمعنى : جنس حقائق الأشياء ثابت ، و العلم بجنسها متحقق سواء كان تحقق الجنس في بعض الأفراد أو كلها . ((رداً على القائلين بأنه لا ثبوت لشيء من الحقائق)) و هذه قضية سالبة كلية ((و لا علم بثبوت حقيقته و لا بعدم ثبوتها)) و هذه قضية سالبة كلية أخرى ، يعني أن قول المصنفؒ : حقائق الأشياء ثابتة ، قضية موجبة جزئية ، رداً لقولهم بأنه لا ثبوت لشيء من الحقائق ، و قول المصنفؒ : و العلم بها متحقق ، قضية موجبة جزئية أخرى ، رداً لقولهم : و لا علم بثبوت حقيقة الشيء و لا بعدم ثبوتها . و حاصله : إن مدعى السوفسطائية سالبة كلية في المقامين ، و يكفي لدفعها إثبات الموجبة الجزئية ـ قال الفاضل اللاهوري : إن المراد بقوله : حقائق الأشياء ثابتة ، جنس حقائق الأشياء ، فالمعنى : جنس حقائق الأشياء ثابتة ، و العلم بذلک الجنس متحقق سواء كان في ضمن فرد واحد أو أكثر ، فحينئذ يرجع إلى الإيجاب الجزئي ، و ذلک كاف في الرد على الخصم؛ لأنه يدعى السلب الكلي في المقامين . فتدبر.

التقسيم الضابط

((خلافا للسوفسطائية)) و التقسيم الضابط أن يقول من الناس من لايقول بمحسوس و لا معقول ، و هم السوفسطائية ، و منهم من يقول بالمحسوس و لايقول بالمعقول ، و هم الطبيعية ، و منهم من يقول بالمحسوس و المعقول و لايقول بحدود و أحكام ، و هم الفلاسفة الدهرية ، و منهم من يقول بالمحسوس و المعقول و الحدود و الأحكام ، و لايقول بالشريعة و الإسلام ، و هم الصائبة ، و منهم من يقول بهذه كلها و بشريعه الإسلام ، و لايقول بشريعة نبينا و رسولنا ، و هم اليهود المغضوب عليهم و النصارى الضالون ، و منهم من يقول بهذه كلها ، و هم المسلمون .

.... فإن منهم من ينكر حقائق الأشياء ، و يزعم أنها أوهام و خيالات باطلة ....

السوفسطائية فرق ثلاث، الفرقة الاولى نفت الحقائق كلها موجودها ومعدومها والرد عليهم

ثم للسوفسطائية فرق ثلاث . ((فإن منهم من ينكر حقائق الأشياء)) : الطائفة الأولى نفت الحقائق جملةً موجودها و معدومها الذي له ثبوت في الواقع مطلقا بتبعية الاعتقاد و بدونه ، فلا رب عندهم و لا نبي و لا عبد . ((و يزعم أنها)) يعني حقائق الأشياء ((أوهام و خيالات)) يعني متخيلات و متوهمات ((باطلة)) يعني لا وجود لها في الواقع ، و منشأ ذلك زعمهم أنه ما من قضية بديهية و نظرية إلا و لها قضية أخرى تعارضها و تماثلها في القوة ، فلا وجه لثبوت تلك دون هذه ، و هو باطل . أقول: هذا شغب فاسد ، فإن قالوا : إن هذه الأمور المشاهدة بالعيان لا وجود لها بوجه ما لا حقيقة و لا مجازاً ، فهو مكابرة محضة و مصادمة للبداهة ، و إن قالوا : إنها لا وجود لها حقيقة و إن كان لها وجود تجوزاً ، و تخيلوا أن لها وجودات حقيقية في الواقع، فتخيل و وهم محض ، بل كلها هالكة الذات باطلة الحقيقة ، و إسناد الوجود إليها بنوع من التوسع ، فله وجه ما على ما اختاره أهل التحقيق من أرباب المعقول و أصحاب الذوق الدقيق من أرباب الزهد . قالوا : إنه لا وجود حقيقة لهذه الكائنات ، و إنها بعد الإيجاد و الإحداث معراة عن الوجود حقيقةً ، و ذلك لأن الوجود الحقيقي ليس إلا للباري سبحانه ، و كل شيء هالك إلا وجهه، و لكن هذا التحقيق بعيد عن أذهان هؤلاء المساكين بمراحل لايتصور خطوره ببالهم . شروى نقير. فتأمل و لا تغفل .

.... و هم العنادية ، و منهم من ينكر ثبوتها ، و يزعم أنها تابعة للاعتقاد ، حتى إن اعتقدنا الشيء جوهرا فجوهر، أو عرضا فعرض ، أو قديما فقديم ، أو حادثا فحادث ، و هم العندية............

((و هم العنادية)) : و تسمى تلك الفرقة بالعنادية لعنادهم في الحقائق ، أو لأنهم ينكرون الحق عناداً ، و الفرقة الثانية ، قال : ((و منهم من ينكر ثبوتها)) : يعني ثبوت حقائق الأشياء في الواقع ((و يزعم أنها تابعة للاعتقاد)) : ذهبت إلى أن الحقائق ثابتة في نفس الأمر و لكن بتبعية الاعتقاد ، فلو قطع النظر عنه لم يكن لها ثبوت البتة ((حتى إن اعتقدنا الشيء جوهراً فجوهر)) : و إن اعتقدناه ((أو عرضا فعرض)) : يعني هو جوهر في حق من يعتقده جوهراً ، و هو عرض في حق من يعتقده عرضاً . و إن اعتقدناه ((قديما فقديم)) : و إن اعتقدناه ((حادثا فحادث)) : قالوا : هي حق عند من هي عنده حق ، و هي باطل عند من هي عنده باطل ، و منشأ ذلك عندهم ما ثبت أن الصفراوي مثلاً يجد السكر في فمه مرًّا ، و هو يدل على أن الحقائق تابعة للاعتقاد ، و تلك الفرقة - كما يصرح مذهبهم - تقول : إن مذهب كل قوم حق بالنسبة إليهم ، و معنى حقيقيته مطابقته لما في نفس الأمر بتبعية اعتقاده ، و قيل : مطابقته لاعتقاد و لا حاجة إلى تكلفه مع ما قررنا من أن للحقائق عندهم ثبوتا في نفس الأمر يتبع الاعتقاد . ((و هم العندية)): و يسمون بالعندية لأن الحقائق تابعة عند هم لما عند هم .

أقول راداً عليهم : إن الشيء لايكون جوهراً باعتقاد من اعتقد أنه جوهر ، كما أنه لايكون عرضاً باعتقاد من اعتقد أنه عرض ، و إنما يكون الشيء عرضاً بكونه .

موجوداً في الموضوع ، و أن الشيء لايكون قديماً باعتقاد من اعتقد أنه قديم كما أنه لايكون حادثا باعتقاد أنه حادث ، و إنما يكون الشيء قديما بكونه لا ابتداء لوجوده و إنما يكون الشيء حادثاً بأن يكون لوجوده ابتداء ، و إن الشيء لايكون حقاً باعتقاد من اعتقد أنه حق ، كما أنه لايبطل باعتقاد من اعتقد أنه باطل ، و إنما يكون الشيء حقا بكونه موجوداً ثابتا ؛ سواء اعتقد أنه حق أو اعتقد أنه باطل .

.... و منهم من ينكر العلم بثبوت شيء و لا بثبوته ، و يزعم أنه شاك ، و شاك في أنه شاك - و هلم جرًا - و هم اللا أدرية ، و لنا تحقيقاً إنا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الأشياء بالعيان و بعضها بالبيان ، و إلزامــا أن لم يتحقق نفي الأشياء فقد ثبت ....

الفرقة الثالثة ينكرون العلم بثبوت الشيء وعدمه والرد عليهم

و الفرقة الثالثة قال : ((منهم من ينكر العلم بثبوت الشيء و لا بثبوته)): يعني لاينكرون نفس الحقائق بل ينكرون العلم بثبوت شيء و عدم ثبوته ((و يزعم أنه شاك ، و شاك في أنه شاك)): يعني ترددت في ثبوت الحقائق حتى في ترددها و تشككها في ثبوتها ((و هلم جرا)) : شاك في شك الشك ، و هكذا في كل شك ((و هم اللاأدرية)) : و تسمى تلك الفرقة باللاأدرية لأنهم يقولون : لاأدري ، و الذي ألجأهم لذلك ما زعموه من أنه لا وثوق بالعيان لكثرة غلط الحس ، و لا بالبداهة أن البديهيات كثير ما يقع فيها الاختلافات ، و لا بالدليل لأنه فرع لهما ، ففسادهما يتبع فساده ، و لوقوع الاختلاف في بعضها أيضاً . قال " الحافظ ابن حزم " رادا عليهم : و يقال لهم : أشككم موجود أم لا موجود ، فإن قالوا : هو موجود منا أثبتوا حقيقة مًا ، و إن قالوا : هو غير موجود نفوا الشك ، و أبطلوه ، و في إبطال الشك إثبات الحقائق . فافهم . ((و لنا تحقيقاً)) و قد استدل أهل السنة على دعواهم بوجهين - لا على وجه المناظرة معهم ، بل ليتبين لمريد الحق فساد مذهبهم ، فينئ عنه - ذكروا أحد الوجهين على سبيل التحقيق لمذهبهم ـ و إثبات دعواهم ، و الثاني إلزاماً لهم و ردًّا لما ادعوه ، فقال : ((إنا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الأشياء بالعيان)) : يعني بالحواس الظاهرة . ((و بعضها بالبيان)) : يعني بإقامة البراهين القاطعة . و حاصل الوجه الأول: ما تشهد به الضرورة من ثبوت بعض الأشياء جزماً في نفس الأمر من غير تبعية للاعتقاد ؛ سواء كان طريقها الحس أو بداهة العقل أو البرهان . ((و إلزاما)) : معطوف على تحقيقا . ((أنه إن لم يتحقق نفي الأشياء فقد ثبت)) يعني الأشياء ، ضرورة أنه إن لا واسطة بين النفي و الثبوت و إلا لزم ارتفاع النقيضين ، و هو محال .

...... و إن تحقق فالنفي حقيقة من الحقائق ؛ لكونه نوعًا من الحكم فقد ثبت شيء من الحقائق فلم يصح نفيها على الإطلاق ، و لا يخفي أنه إنما يتم على العنادية ، قالوا : الضرورريات منها حسيات و الحس قد يغلط كثيرا كالأحول يرى الواحد اثنين و الصفراوي قد يجد الحلو مرا ....

((و إن تحقق)) : يعني إن تحقق نفي الأشياء ((فالنفي حقيقة من الحقائق لكونه نوعا من الحكم)) : لأنه يتنوع إلى الإيجابي و السلبي ((فقد ثبت شيء من الحقائق)) : فثبت المطلوب . ((فلم يصح نفيها على الإطلاق)) : يعني بطريق سلب الكلي . و حاصله : أنه إن لم يتحقق نسبة النفي إلى الحقائق في نفسها من غير مدخلية للاعتقاد ، فقد ثبت أن للأشياء حقائق ، و إن تحقق نسبة النفي إليها ، و هو حقيقة من الحقائق ، فقد ثبت شيء من الحقائق ، فلا يصح نفيها ، و اعترض بأن لهم أن لايعترفوا بأحد الشقين ، و غاية ما يلزم عليه هو ارتفاع النقيضين محال ، و لا حقيقة له عندهم . و الأفضل أن يقول في الرد عليهم : إن ما ادعوتموه إن زعمتم أنه مخيل فقد ثبت مقصودنا ، و هو إبطال ما ادعوتم ، و إن زعمتم أنه متحقق ففيه ما تقدم ، أو يقتصر على الشق الأخير ، فإن تمسكهم فيه بما أوردوه من الشبهات يدل على أنه ثابت في نفس الأمر عندهم . ((و لايخفى أنه)) : يعني الدليل الإلزامي ((إنما يتم على العنادية)) : أما العندية فتقول : تحقق النفي و تحقق الثبوت بحسب اعتقادنا لا في الواقع . و أما اللاأدرية فتقول : لاأدري ، يعني - تحقق النفي و لاعدم تحققه - و لذا قال قدس سره : إنما يتم على العنادية ؛ إذ ظاهر قولهم ثبوت نفي الحقائق . فافهم .

قوله: قالوا، بيان الادلة السوفسطائية والجواب عنها

((قالوا)) : شروع في أدلة السوفسطائية ، و قد سبق منا بيانها . ((الضروريات منها حسيات ، و الحس قد يغلط كثيرا كالأحول يرى الواحد اثنين ، و الصفراوي قديجد الحلو مرًّا)) : فلا يجزم فيها .

.... و منها بديهــيات ، و قد تقع فيها اختلافات ، و تعرض بها شبهة يفتقر في حلها إلى أنظار دقيقة ، و النظـريات فرع الضروريات ففسادها فسادها . و لهذا كثر فيها اختلاف العقلاء ، قلنا : غلط الحس في البعض لأسباب جزئــية لاينافي الجزم بالبعض بانتفاء أسباب الغلط و الاختلاف في البديهي لعدم الألف ، أو لخفاء في التصور لاينافى البداهة ، و كثرة الاختلاف لفساد الأنظار لاتنافى حقيقة بعض النظريات ، و الحق أنه لا طريق إلى المناظرةمعهم...

((و منها بديهيات و قد تقع فيها اختلافات)) : و ذلك لأن بعض العقلاء يدعي في قضية أنها بديهية ، و بعضهم يقول : إنها نظرية ، و قالت المشبهة : إن كل موجود في جهة ، و قالت القدرية : إن العبد خالق لأفعاله ، و قالت الأشاعرة : إن هاتين القضيتين باطلتان . و حاصله : إن هذا يرفع الاعتماد عن البديهيات فلا جزم فيها . ((و تعرض بها شبهة يفتقر في حلها إلى أنظار دقيقة)) : بل لاتنحل بتلك الأنظار أيضا ؛ بحيث ينقطع الكلام و يقف عندها المقال ، بل لايقف على حد و يتمادى البحث لا إلى نهاية ، و هذا أيضا ينفي الجزم و الاعتماد عليها . ((و النظريات فرع الضروريات)) : و هذا قدح و جرح في النظريات ، و إنما كانت النظريات فرع الضروريات ؛ لأنها تحصل و تستفاد منها ، و تنتهي إليها في البحث ، فإذا كانت الضروريات كذلك في الفساد و عدم القطع بأحكامها فما للنظريات بالطريق الأولى ، بل الاختلافات و المناقضات فيها أوفر و أكثر مما ينضبط ((ففسادها فسادها)) : يعني أن فساد الضروريات على ما قررنا يستلزم فساد النظريات في القطع و الجزم . ((و لهذا كثر فيها اختلاف العقلاء قلنا : غلط الحس في البعض)) : يعني في بعض المحسوسات ((لأسباب جزئية)) : يعني مختصة ببعض المواد دون البعض . ((لاينافي الجزم بالبعض بانتفاء أسباب الغلط)) : حاصله : أن الفحص البالغ عن هذه الأسباب قدحصر ها جزما في أمور معلومة عند

العقل في باب وقوع الغلط ، فعند العلم بانتفاء تلك الأسباب يعلم قطعا عدم وقوع الغلط علما قطعيا ، بمعنى قطع احتمال الخلاف احتمالا ناشئا عن الدليل ، نعم ! كان يقال ذلك لوكان للغلط أسباب عامة توجد من تلك البعض ، و بديهية العقل جازمة بانتفائها فيه مثل إدراك حلاوة العسل مثلاً ، و إنما قلنا ذلك ، لأنه قد يورد بأنه يجوز أن يكون سبب عام لغلط عام ، فمن أين يجزم بانتفاء مطلق أسباب الغلط قلت : الأحسن أن يقال : أسباب الغلط المطلقة ، كما لايخفى .

على أن المقصود نفي الشيء المطلق لا مطلق الشيء . و الجواب عنه بوجوه : الوجه الأول : بأن الكلام مبني على دفع الإلزام ، و يكفيه الجواز و الاحتمال في العلم بالنفي لا على الإلزام ؛ حتى يلزم إثبات العلم بالنفى . الوجه الثانى : بأنه مبني على التحقيق لا الإلزام و بداهة العقل جازمة به في مثل حلاوة العسل ، و لعل الخصم لايسلمه و يجعلها بداهة الوهم . الوجه الثالث : بأن المراد بالعلم بالنفي هو الجزم العادي الحاصل بقطع احتمال الخلاف ؛ لا عن قرينة و دليل .

((و الاختلاف في البديهي)) : هذا جواب عن قدحهم في البديهيات . ((لعدم الألف أو لخفاء في التصور)) : يعني وقوع الاختلاف في البديهي إما لعدم كون النفس مالوفة به و بعيدة عنه بعارض من العوارض ، و إما لعروض خفاء في تصور أطرافه ؛ بحيث لايصل النفس إلى أن تجزم به ، لاينافي كونه بديهيا أو واقعيا قطعيا في نفسه . ((لاينافي البداهة)) : خبر لقوله : و الاختلاف.

((و كثرة الاختلاف)) : هذا جواب عما أورده على فساد النظريات . ((لفساد الأنظار لا تنافي حقيقة بعض النظريات)) : و إن لم يثبت حقيقة جميعها ، و ذلك لأن العالم قد لا يراعي أصول النظر ، فيفسد نظره و يقصر عن قبول الحق و الصواب ، هذا لاينافي حقيقة إدراك من يراعي الضوابط و القواعد . ((و الحق)) : لأن هذه الأجوبة أيضاً عند تخيلات و أوهام محضة ؛ لأنهم لا يجزمون بوجود الشيء . ((أنه لا طريق إلى المناظرة معهم)) : يعني مع السوفسطائية .

.... خصوصا مع اللادرية ، لأنهم لا يعترفون بمعلوم ، ليثبت به مجهول ، بل الطريق تعذيبهم بالنار ؛ ليعترفوا أو يحترقوا . و سوفسطا : اسم للحكمة المموهة و العلم المزخرف لأن سوفا معناه العلم و الحكمة ، و إسطا معناه المزخرف و الغلط ، و منه اشتقت السفسطة كما اشتقت الفلسفة من فيلاسوف ، أي محب الحكمة ....

((خصوصا مع اللا أدرية لأنهم لا يعترفون بمعلوم ليثبت به مجهول)) : يعني لتوقفهم عن الحكم بثبوت المعلومات ، فلا يمكن أن يتوصل بالمناظرة معهم إلى مجهول . ((بل الطريق تعذيبهم بالنار ؛ ليعترفوا أو يحترقوا)) : يعني و لا سبيل للمتناظر معهم إلا تعذيبهم بالنار حتى يعترفوا . و حاصله : ليس معهم طريق المناظرة أصلاً و رأسا ، نعم ! لو فرض لهم طريق فهو هذا ؛ مع أنه ليس من طريق المناظرة في شيء بل هو عقوبة ، و ليس غرضه أن هذا التعذيب بالنار جائز لنا في حقهم شرعاً أو عقلاً ، حتى يقال : إنه حرام في الدنيا في حق الكفار أيضاً ، بل هو تمثيل و تصوير في التعجيز فتأمل و لاتغفل . ((و سوفسطا اسم للحكمة المموهة)) : يعني الباطلة من التمويه . ((و العلم المزخرف)) : يعني المزين بالزينة الظاهرة و الباطل في الباطنة . ((لأن سوفا معناه العلم و الحكمة ، و إسطا معناه المزخرف و الغلط ، و منه اشتقت السفسطة كما اشتقت الفلسفة من فيلاسوف ، اي محب الحكمة)) : ففيلا : هو المحب و سوفا : هو الحكمة .

الحكمة نوعان والرد على الفلاسفة الدهرية

و الحكمة نوعان : قولية و فعلية ، فالقولية قول الحق و الفعلية فعل الصواب ، و كل طائفة من الطوائف لهم حكمة يقتدون بها ، و أصح الطوائف من كانت حكمتهم أقرب إلى حكمة الأنبياء التي جاءوا بها من الله سبحانه ، قال الله سبحانه عن نبيه داوُد - عليه السلام- : ﴿ و آتيناه الحكمة و فصل الخطاب ﴾ و قال عن المسيح - عليه السلام - : ﴿ و يعلّمه الكتاب و الحكمة و التورات و الإنجيل ﴾ و قال عن يحيى - عليه

السلام - : ﴿ و آتيناه الحكم صبيا ﴾ و الحكم : هو الحكمة ، و قال لرسولنا و نبينا محمد ﷺ : ﴿ و أنزل الله عليك الكتاب و الحكمة ﴾ و قال لأهل بيت رسوله : ﴿ و اذكرن ما يتلى في بيوتكن من آيات الله و الحكمة ﴾ و قال عن لقمان : ﴿ و لقد آتينا لقمان الحكمة ﴾ و قال عن نبيه لوط - عليه السلام - : ﴿ و لوطا آتيناه علما و حكما ﴾ فالحكمة التي جاءت بها الرسل و الأنبياء هي الحكمة الحقة المتضمنة للعلم النافع و العمل الصالح للهدى ، و دين الحق لإصابة الحق اعتقاداً و قولاً و عملاً ، و هذه الحكمة فرقها الله سبحانه بين أنبيائه و رسله ، و جمعها لمحمد ﷺ ، كما جمع له من المحاسن ما فرقه في الأنبياء قبله ، و جمع في كتابه من العلوم و الأعمال ما فرقه في الأنبياء قبله ، و جمع في كتابه من العلوم و الأعمال ما فرقه في الكتب قبله ، فلو جمعت كل حكمة صحيحة في العالم من كل طائفة ، لكانت في الحكمة التي أوتيها - صلوات الله و سلامه عليه - جزءاً يسرا جدا ، لا يدرك البشر نسبته .

و أما الفلاسفة الدهرية فهولاء قوم عطلوا المصنوعات عن صانعها ، و قالوا : ما حكى الله عنهم ، و قالوا : ﴿ ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت و نحيا ، و ما يهلكنا إلا الدهر ﴾ ، و قالوا : إن الأشياء ليس لها أول البتة ، و إنما تخرج من القوة إلى الفعل ، فإذا خرج ما كان بالقوة إلى الفعل تكونت الأشياء مركباتها و بسائطها من ذاتها لا من شيء ، و قالوا : إن العالم دائم لم يزل و لايزال لا يتغير و لا يتبدل ، و قد سرى هذا التعطيل إلى سائر الفرق المعطلة على اختلاف آرائهم و تباينهم في التعطيل ، كما سرى داء الشرك تأصيلا و تفصيلا في سائر فرق المشركين على اختلاف مذا هبهم فيه ، و كما سرى جحد النبوات تأصيلا و تفصيلا في سائر من جحد النبوة أو صفة من صفاتها أو أقر بها جملة ، و جحد مقصودها و زبدتها . فهذه الفرق الثلاثة سرى داؤها و بلاؤها في سائر الناس ، و لم ينج منه إلا أتباع الأنبياء العارفون بحقيقة ما جاؤا به ، المتمسكون به دون ما سواه ظاهراً و باطناً ، فداء التعطيل وداء الإشراك وداء مخالفة الأنبياء و جحد ما جاؤا بها . هو أصل بلاء العالم ، و منبع كل شر و أساس كل باطل ، فليست الفرقة من فرق أهل الإلحاد و الباطل و البدع إلا وقولها مشتق من هذه الأصول الثلاثة أو من بعضها ، فسرت هذه البلايا الثلاثة في كثير من طوائف الفلاسفة لا في جميعهم ، فإن الفلسفة من حيث هي لا تعطي ذلك . فافهم و تأمل .

.... ((و أسباب العلم)) : و هو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به ، أي : يتضح و يظهر ما يذكر..

و لما ثبت العلم بالحقائق رداً على السوفسطائية ، و كان منشأ إنكارهم الطعن في الحس و بداهة العقل ، أو النظر المتفرع عليهما عقبه بإثبات الحس و العقل ، فقال : ((و أسباب العلم)) : ثلاثة ، إشارة إلى إثبات السببين المطعونين مع زيادة سبب ثالث مبالغةً في تصحيح تحقق العلم بحقائق الأشياء .

قوله: صفة يتجلى بها المذكور، تعريف لمطلق العلم المتوارث عن مشائخنا الماتريدية

قال -قدس سره- ((و هو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به)) : هذا تعريف لمطلق العلم الشامل للتصور و التصديق و الإحساسي و التعقلي و هذا هو التفسير المتوارث عن مشائخنا الماتريدية ، و قد يفسر ذلك بالحالة الانجلائية الحاصلة عند توجه النفس إلى شيء في انكشافه ، سواء كان عين ذاتها أو صفة انضمامية أو انتزاعية من صفاتها ، أو آلة و قوة من آلاتها و قواها ، و غيرهما من الكليات و الجزئيات ، و سواء حصل هناك صورة تقع منشأ لحدوث هذه الحالة أولا ، و ليس العلم زائدا على هذا القدر. يعني الحالة الانجلائية التي بها ينكشف الشيء المتوجه إليها للنفس في الكشف نحو ما من الانكشاف ، و ليس عبارة عن نفس التعلق و الإضافة الاعتبارية بين العالم و المعلوم ، و هذا ما نسب إلى جمهور المتكلمين . و قوله : ((أى يتضح و يظهر)) : كلاهما تفسير لقوله : يتجلى ، يعني أن التجلي عبارة عن الظهور و الوضوح و الانكشاف، خرج به صفة لا يكون محكما عنها للظهور و الانكشاف . و قوله : ((ما يذكر)) : تفسير لقوله المذكور ، و المراد به ما من شأنه أن يذكر لساناً أو قلبا ، فهو شامل لجميع المفهومات سواء حصل في العقل بالفعل أولا . فهو بمعنى الشيء ، و كان الأظهر أن يقول : يتجلى به الشيء ، و لكن اختار المذكور على الشيء ؛ لأن الشيء في اصطلاحنا لا يطلق على المعدوم إلا مجازاً ، و المجاز مهجور في التعريفات . فتدبر.

.... و يمكن أن يعبر عنه موجـودا كان أو معدومـا فيشمل إدراك الحـواس و إدراك العقـل من التصـورات و التصديقـات اليقينية و غير اليقينية بخلاف قولهم صفـة توجب تميـيزًا لا يحتمل النقيض ....

((و)) : قوله : ((يمكن)) : تفسير ثان لقوله المذكور ((أن يعبر عنه موجوداً كان أو معدوما)) : يعني سواء كان الشيء موجوداً أو معدوما ممكنا أو ممتنعا . ((فيشمل إدراك الحواس)) : يعني الإدراك بالحواس الخمس الظاهرة ، أما الباطنة فهم لايثبتونها ، و سيأتي . ((و إدراك العقل)) : و حاصله : فهو شامل لإدراك العقل و إدراك الحواس ، لا فرق فيهما بين العاقل و غيره . ((من التصورات و التصديقات)) : بيان لإدراك العقل فحسب ، فإن إدراك الحواس لا يسمى تصوراً و لا تصديقاً ، لا في عرف الفيلسوف و لا في عرف المتكلم . ((اليقينية)) : و اليقين اعتقاد جازم ثابت مطابق للواقع . ((و غير اليقينية)) : من الظن و التقليد و الجهل المؤلف ، و ذلك لأن التجلي هو الظهور المطلق سواء كان تامًّا أو ناقصا ، و مطابقا للواقع أو غير مطابق . ((بخلاف قولهم)) : إشارة إلى أن التفسير السابق عام شامل لجميع أنحاء العلوم بخلاف هذا التفسير. ((صفة)) : يعني أمر قائم بموضوعه و محله ((توجب تميزا)) : يعني لموصوفيها و محلها ، و هذا الإيجاب على طريق العادة . ((لايحتمل النقيض)) : يعني لايحتمل متعلق التمييز نقيض التمييز ، و حاصله : أنه صفة توجب التميز لمحلها و هو النفس الناطقة ، لا يحتمل متعلق هذا التمييز نقيض هذا التمييز ، و التمييز هو الإثبات و النفي و متعلقه النسبة في التصديق و الصورة ، و متعلقه الماهية المتصورة في التصور ، فليس العلم بمعنى الصورة الحاصلة على هذا التعريف ، كما هو مذهب بعض الفلاسفة ، بل هو صفة يخلقها الله سبحانه عقب استعمال الأسباب توجب الانكشاف وجوباً عاديًّا .

.... فإنه و إن كان شاملا لإدراك الحواس بناء على عدم التقييد بالمعاني و للتصورات بناء على أنها لا نقائض لها على مازعموا لكنه ....

((فإنه و إن كان شاملاً لإدراك الحواس بناءاً على عدم التقييد بالمعاني)) : يعني قيد بعض الأفاضل هذا التعريف بالمعاني ، و قال : العلم صفة توجب تمييزا بين المعانى لايحتمل النقيض ، فعلى هذا لايتناول هذا التعريف إدراك الحواس ، و ذلك لأن المعلوم بالحواس هو الصورة لا المعاني المختصة بإدراك العقل . ((و للتصورات)) : يعني شامل للتصورا ت .

قالوا: التصورات لا نقائض لها، أقول: هو خطأ

((بناءاً على أنها لانقائض لها)) : يعني و شموله للتصورات بناء على أنها لانقائض لتمييزها الذي هو الصورة ، و ذلك بمعنى عدم الجمع و الدفع ، و إلا فلها نقائض بمعنى عدم الجمع و غاية التباعد ، و هذا اختاره الشارح - قدس سره - فقال : ((على مازعموا)) : إيماء إلى أن هذا هو قول ضعيف ، لأن إطلاق النقيض على أطراف القضايا شائع ذائع ، و اختلفوا ، فقال البعض : المفردات لا تتناقض ، إذ التناقض هو عدم اجتماع المفهومين في الصدق على الشيء و الارتفاع عنه ، و هذا لا يوجد في المفردين كالإنسان و اللإنسان ، إذا اعتبر حملهما على الشيء ، و حينئذ يحصل قضيتان متناقضتان صدقاً و كذباً نحو : زيد إنسان و زيد ليس بإنسان ، فيكون التناقض بين القضيتين . و قال البعض : تتناقض ، لأن نقيض الشيء رفعه ، سواء كان رفعه في نفسه ، أو رفعه عن الشيء ، و هذا اختيار الشارح .

و قد حقق بعضهم أن الخلاف بين القائلين بالنقيض و غير القائلين به لفظي ، فلا حاجة إلى بيان الاعتراض المشهور على غير القائلين و الجواب عنه . تفكر . ((لكنه)): يعني هذا التعريف ....

.... لا يشمل غير اليقينيات من التصديقات ، هذا ! و لكن ينبغي أن يحمل التجلي على الانكشاف التام الذي لايشمل الظن لأن العلم عند هم مقابل للظن للخلق أي المخلوق من الملك و الإنس و الجن ....

((لايشمل غير اليقينيات من التصديقات)) : فخرج الظن و التقليد و الجهل المركب لاحتمال المتعلق معها النقيض ، و خرج الشك و الوهم ، و وجه خروج الشك و الوهم مع أن كلا منهما تصور و هو داخل ، بناءًا على أنه لا نقيض له ، إن إدخالهما في التصور من حيث أنهما تصور للنسبة من حيث هي هي ، و لا نزاع في دخولهما في التعريف حينئذ ، و أما باعتبار أنهما إدراك لها على سبيل التجويز المساوي أو المرجوح ، فهما خارجان لاحتمال متعلقهما النقيض ، لأن لهما نقيضا على هذا الاعتبار ((هذا)) يعني خذ هذا ، و مضى هذا .

((و لكن ينبغي أن يحمل التجلي)) : يعني في التعريف الأول ((على الانكشاف التام الذي لايشمل الظن)) : إيماء إلى بيان ما هو المختار عند الشارح في هذا الكتاب ، و إلا فاختيار الشارح في " شرح المقاصد " هو التعريف الأول ، و حاصله أنه ينبغي تأويل التعريف الأول بحيث يطابق الثانى في عدم شمول التصديق الغير اليقيني : لأنه لايسمى علما في اصطلاح أهل السنة بخلاف الفلاسفة ، فإن العلم عندهم هو حصول صورة الشيء في العقل فيشمل اليقين و غيره . ((لأن العلم عند هم مقابل الظن)) : يعني أن العلم لايعرف في هذا الفن إلا بالاعتقاد الجازم المطابق للواقع ، فإنه قرينة على أن المراد من الانكشاف ، الانكشاف التام و لم يذكر التقليد و الجهل المؤلف ، لأنهما في حكم الظن ((للخلق)) : قال - قدس سره - ((أى المخلوق من الملك و الإنس و الجن)) : يعني و معلوم أن تلك الأسباب إنما هي للعلم الحادث الحاصل للمخلوق إنساً أو جنا أو ملكا ، و لا مانع من أن يكون لهذين أيضا حواس كالإنس يفيد هما العلم بالمحسوسات ، ثم خص هذه الثلاثة لأنهم أنواع المكلف ، و حال غيرهم غير معلوم ، هل لهم نفوس مجردة تدرك الكليات أم لا ؟ .

.... بخلاف علم الخالق تعالى فإنه لذاته لا بسبب من الأسباب ثلاثة : الحواس السليمة ، و الخبر الصادق ، و العقل بحكم الاستقراء ، و وجه الضبط أن السبب إن كان من خارج ....

((بخلاف علم الخالق فإنه لذاته لا بسبب من الأسباب)) : و أما علم الله سبحانه ليس بذي سبب ، و سمعه و بصره ليسا لا في الحقيقة سببين لعلمه سبحانه بالمسموعات و المبصرات ، بل هما سببان لتعلقه بذلك، و قال بعض الأفاضل في شرح قوله : بخلاف علم الخالق : فعلى هذا لم يكن تمس الحاجة إلى هذا التقييد ، و غايته أنه يقرع على الأمر الواقع و تحرز عما عسى أن يتوهم أنها أسباب لمطلق العلم ، ثم المراد بعلم الواجب ما هو علم له حقيقة و منشأ للانكشاف فيه ، و هو العلم الإجمالي القديم المقدم على وجود الجائزات ، لا علمه التفصيلي الانفعالي الذي هو عين هذه الكائنات الحاضرة عنده الموجودة ؛ فإنه حادث . و تفصيله في موضعه . فتأمل .

اسباب العلم ثلاثة ووجه الحصر

((ثلاثة)) : يعني و للعلم أسباب ثلاثة ، و مرادنا بالسبب المفضي إلى العلم في الجملة بأن يخلق الله سبحانه فينا العلم معه بطريق جري العادة ، و سيأتي . ((الحواس السليمة ، و الخبر الصادق)) : و الحواس المأوفة مثل باصرة الأحول و ذائقة الصفراوي ، و الخبر الكاذب و إن كانا قديفيد ان التصور إلا أنهما غير معتد فيهما .((و العقل)) : و لم يقيد العقل بالصحيح ، لأن من أصاب عقله آفة لايسمى عاقلا عرفاً ((بحكم الاستقراء)) : و وجه ضبطه فيها الاستقراء . ((و وجه الضبط)) : يعني الأقسام بين النفى و الإ ثبات المفيد للحصر المذكور ، و قد جرت عادة الناس به سواء كان الحصر عقليا أو استقرائيا . ((أن السبب)) : يعني أن السبب الذي يحصل به العلم ((إن كان من خارج)) : يعني إن كان أمراً خارجاً عن من قام به ذلك العلم منفصلاً عنه ، أو إن كان وجوده من أمر خارج عن العالم .

.... فالخبر الصادق ، و إلا فإن كان ألة غير مدرك فالحواس ، و إلا فالعقل فإن قيل : السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى لأنها بخلقه و إيجاده من غير تاثير للحاسة و الخبر و العقل و السبب الظاهري كالنار للإحراق هو العقل لا غير و إنما الحواس و الأخبار آلات و طرق في الإدراك و السبب المفضي في الجملة ، بأن يخلق الله تعالى فينا العلم معه بطريق جري العادة ليشمل المدرك كا لعقل و الآلة كالحس و الطريق كالخبر ....

((فالخبر الصادق ، و إلا فإن كان آلة غير مدرك)) : يقع و إن لم يكن السبب من خارج بأن كان له تعلق بالمدرك بحيث يسمى داخلا . ((فالحواس)) : يعني الحواس الظاهرة ((و إلا)) : يعني و إن لم يكن آلة . ((فالعقل)) : أما كون العقل آلة أو ليس بآلة فمبني على تفسير العقل مهنا ، فإن كان المراد به النفس الناطقة فليس بآلة ، و إن أريدت به القوة العاقلة فهو آلة مدركة ، و الظاهر أن مراده الثانى ، و لذلك قال : فإن كان آلة غير المدرك فوقع الترديد في الآلة ، و لو كان المراد الأول لاقتصر على قوله : ((فإن كان آلة فالحواس و إلا فالعقل)) : يعني فان كان آلة للإدراك فالحواس و إن كان به الإدراك فالعقل . فتدبر

قوله : فإن قيل، رد على حصر الأسباب في الثلاثة

((فإن قيل)) : حصر الأسباب في الثلاثة باطل ، لأن السبب في العرف يطلق على ثلاثة معانٍ : لأنه إما أن لوحظ في معناه التأثير أو مجرد الإفضاء ، على الأول إما أن يقصد به التأثير الحقيقي أو التأثير الظاهري ، فعلى الأول لايصدق المقسم على شيء من الأقسام ، و على الثاني لايصدق إلا على العقل ، و على الثالث - يعني أخذ السبب بمعنى مجرد الطريق المفضي - لاينحصر المقسم في الثلاثة . ((السبب المؤثر في العلوم كلها هوالله تعالى)) : يعني إن أريد السبب الحقيقي . ((لأنها بخلقه و إيجاده من غير

الحاسة و الخبر و العقل)) : و ذلك لأن التاثير مختص بالواجب الوجود ، و من شأنه و خصائصه ، و ليس للممكن مالكة الذات و باطلة الحقيقة و فاقد الوجود في نفسه فيه حظ ، و الحاصل أن الفرق ثلاثة : فرقة أهل السنة القائلة : المؤثر هو الله سبحانه عند وجود الأسباب ، لا أن التأثير بها بذاتها و لا بقوة أودعت فيها . و فرقة الزنادقة الملاحدة الفلاسفة الدهرية ، و هم القائلون بتأثير الأسباب بذاتها ، و هؤلاء يؤخذ الرد عليهم من الطرف الثاني ، و هو افتقار كل ما سواه إليه و فرقة مؤمنة على المعتمد، و هي القائلة : إن الأسباب العادية توثر بقوة أودعت فيها ، و يؤخذ الردُّ عليهم من الطرف الأول : و هو استغناؤه عن كل ما سواه ، و سيأتي التفصيل في موضعه .

((و السبب الظاهري)) : يعني ما يكون سببا بالنسبة إلى ظاهر الحال أو ما يعده أهل العرف سبباً . ((كالنار للإحراق)) : يعني النار تحرق و الثوب يستر العورة و يقي الحر و البرد ، و الماء يروي و ينبت و يطهر و ينظف ، و الطعام يشبع و نحو ذلك مما لاينحصر ((هو العقل لا غير)) : يعني العقل المفسر بقوة النفس بها تستعد للعلوم و المعارف . ((و إنما الحواس و الأخبار آلات و طرق في الإدراك)) : يعنى الحواس آلات و الأخبار طرق ، إنما جعل الحواس آلات و الأخبار طرقاً . مع أنه يمكن أن يجعل كل واحد منها آلات و طرقا ، لأن الحواس تستعمل عرفا في وصول أثر الفاعل إلى المفعول كالآلة بخلاف الأخبار ، فانها لاتستعمل في هذا المعنى ، بل يستعمل فيما سلك فيه السالك .

((و السبب المفضي في الجملة)) : يعني و إن كان الثالث : و هو أن يراد السبب المفضي في الجملة ، فالحصر في هذه الثلاثة باطل ، و ذلك لأن السبب المفضى إلى العلم ((بأن يخلق الله تعالى فينا العلم معه)) : يعني مع السبب المفضي ((بطريق جري العادة)) : لا بطريق الوجوب و اللزوم المستمر بخلق ذلك العلم في الجملة عند تعلق ذلك السبب به على سبيل الاختصاص المستفاد من العادة المذكورة ((ليشمل ذلك المدرك كالعقل ، و الآلة كالحس ، و الطريق كالخبر)) : إنما فسر السبب المفضي بذلك ، ليشمل السبب الظاهر المدرك كالعقل ، و ليشمل الآلة للإدراك كالحس بأقسامه ، و يشمل الطريق إلى الادراك كالخبر المذكور .

.... لاينحصر في الثلاثة بل ههنا أشياء أخر : مثل الوجدان و الحدس و التجربة و نظر العقل بمعنى ترتيب المبادي و المقدمات قلنا : هذا على عادة المشائخ في الاقتصار على المقاصد . و الإعراض عن تدقيقات الفلاسفة فإنهم لما وجدوا بعض الإدراكات حاصلة عقيب استعمال الحواس الظاهرة التي لا شك فيها سواء كانت من ذوي العقول أو غيرهم جعلوا الحواس أحد الأسباب ، و لما كان معظم المعلومات الدينية مستفادا من الخبر الصادق جعلوا سببا آخر ....

((لاينحصر في الثلاثة)) : قوله لاينحصر خبر قوله : و السبب المفضي . ((بل ههنا أشياء أخر مثل الوجدان و الحدس و التجربة و نظر العقل)) : يعني بل ههنا في هذا المقام الذي هو لذكر أسباب العلم المفضية إليه، أشياء أخرى تصلح أن تكون أسبابا مفضية في الجملة لجري العادة ، بأن يخلق الله سبحانه العلم معها مثل الوجدان المفضى إلى العلم بالوجدانيات ، مثل علم الإنسان بجوعه و شبعه و فرحه و حزنه و لذته و ألمه ، و الحدس المفضي إلى العلم كالعلم بأنه سبحانه عالم بواسطة مشاهدته و أفعاله المتقنة ، و العلم بأن نور القمر مستفاد من نور الشمس بالطريق المتقدم بيانه ، و التجربة المفضية إلى العلم بالتجربيات كالعلم بأن الضرب مؤلم ، و نظر العقل المفضى إلى النظريات بمعى ترتيب االمبادي . يعني ليس المراد بذلك مطلق نظره بالمعنى الأصلي ، بل المراد النظر الاصطلاحي .

((بمعنى ترتيب المبادي)) : و هي المعلومات الحاصلة في الذهن التي يقع عليها الترتيب المذكور تصوريةً كانت أو تصديقيةً كالجنس و الفصل القريب

ينفي التصورات . ((و المقدمات)) : الحملية أو الشرطية أو المؤلف منها في التصديقات و المقدمات ، فعطف المقدمات على المبادي من عطف الخاص على العام ، إلا أن يراد بالمبادي المعلومات التصورية فقط . فافهم .

المؤثر في العلوم كلها الواجب الوجود و الرد على الدهرية

((قلنا : هذا)) : يعني حصر الأسباب في الثلاثة ((على عادة المشائخ)) : جواب باختيار الشق الثالث بوجهين : أما الوجه الأول : فقال : ((في الاقتصار على المقاصد)): و حاصله أن مقصود المشائخ في التقسيم بيان الأقسام الظاهرة الوجود المقصودة في البحث ، و هي ليست إلا هذه الثلاثة ، لأن غيرها إما غير ثابت كالباطنة أو غير مقصودة البحث . و أما الوجه الثاني : فأشار إليه بقوله : ((و الإعراض عن تدقيقات الفلاسفة)) : و حاصله أن المشائخ غير مقيدين بما التزمه الفلاسفة من تد قيقاتهم و تحقيقاتهم الفاضلة في أبواب النظر و الفكر من وجوب الحصر في الانقسام مثلاً ، بل مرامهم بيان أصناف و أنواع ظاهرة من أمركلي ، سواء كان منحصرا فيها أولاً . ((فإنهم لما وجدوا بعض الإدراكات)) : مثل علم المصنوعات يستدل به على وجود الصانع سبحانه . ((حاصلة عقيب استعمال الحواس الظاهرة التي لاشك فيها)) : يعني في وجودها لاحد من المشائخ و لا لأحد من الفلاسفة .

((سواء كانت من ذوي العقول أو غيرهم)) : يعني من البهائم ، فإنها تبصر و تسمع ، و في التسوية إيماء إلى وجه عدم إدراكها في العقل . ((جعلوا الحواس أحد الأسباب ، و لما كان معظم المعلومات الدينية مستفادا من الخبر الصادق جعلوا سببا آخر)) : و حاصله : لما أرادوا أن يفتشوا عن أسباب العلم و موارد تحققها و أنحائها المقصودة ، عرفوا أن بعض العلوم تحصل بالمشاهدة و العيان ، و استعمال هذه الآلات الظاهرة ، جعلوا المشاعر الظاهرة أحد الأسباب. و بعض العلوم تحصل بالأخبار النبوية المتواترة جعلوها سببا آخر.

.... و لما لم يثبت عند هم الحواس الباطنة المسماة بالحس المشترك و الخيال و الوهم و غير ذلك ....

قوله: وهذا على عادة المشائخ، جواب باختيار الشق الثالث

((و لما لم يثبت عند هم)) : توطئة و تمهيد لبيان جعل العقل سببا ثالثا دون الطرق الأخرى ، مثل ((الحواس الباطنة)) : و التجربة و الحدس و الوجدان و النظر في المبادي و المقدمات و أمثالها ، و مبناها عدم تعلق الأغراض العلمية بتفاصيلها ؛ مع أنه استغنى عن الجمع بالعقل : لأنه مرجعها الحواس الباطنة . يعني : لم يثبت عندهم وجود الحواس الباطنة بالأدلة القطعية و لا بالظنية ، حتى يكون لهم جزم بوجودها و إذعان بتحققها ، لاأنه ثبت عندهم عدمها ، إذ ليس مهنا دلائل قاطعة دلت على عدمها ، بل براهين ظنية و علامات تخمينية يدلنا على نفيها .

قوله: لم لم يثبت عندهم الحواس الباطنة

و العجب كل العجب ! أنهم هربوا بمجرد أفكارهم عن إثبات الحواس الباطنة القائلة بها الفلاسفة بمراحل ، و مع ذلك ماقالوا في بيان حال الحواس الخمس الظاهرة و حقائقها ، ليس إلا ما قالت به الفلاسفة ، و لم يقم عليه أيضاً أدلة قاطعة جازمة مما لايرد عليه النقض . ((المسماة بالحس المشترك)) : قوله : ((الحس المشترك)) : و هي قوة تدرك صور المحسوسات و أشباهها بالتأدية من طرق الحواس الظاهرة ، و الذي يدل على وجود هذه القوة . لما علمت أن النفس مجردة لايرتسم فيها صور المحسوسات و لاترتسم في الحس الظاهر ، فإن الحس الظاهر لايدرک به غير نوع واحد من المحسوسات ، فإذا لابد للنفس من قوة غير الحس الظاهر يدرک بها جميعاً يعني اللون الجزئي و الرائحة الجزئية و الطعم الجزئي و غيره ، و محل الحس المشترك مقدم البطن الأول من الدماغ . قوله : ((و الخيال)) : يعني و من القوى المدركة الباطنة الخيال، و هي المعينة للحس المشترك بالحفظ ، فهي قوة

تحفظ تلك الصور ، فإن الإدراك غير الحفظ ، فهي خزانة الحس المشترك فتجتمع فيها صور المحسوسات بعد غيبتها عن الحواس الظاهرة ، فتحفظ تلك الصور ، و محل الخيال مؤخر البطن الأول من الدماغ . قوله : ((و الوهم)) : يعني و من القوى المدركة الباطنة ، الواهمة : و هي قوة تدرك بها النفس في المحسوسات الجزئية المعاني الجزئية التي ليست بمحسوسة نحو: صداقة زيد و عداوة عمرو ، و كإدراك الشاة معنى في الذئب ، غير محسوس : و هي العداوة ، و هذه المعاني لاتدرك بالحس الظاهر ، و بهذه القوة تحكم النفس أحكاما جزئية ، و محل الوهم مقدم البطن الأخير . و قيل : محله مؤخر البطن الأوسط . قوله : ((و غير ذلك)) : نحو الحافظة و المتصرفة ، يعني و من القوى المدركة الباطنة ، الحافظة : و هي قوة تحفظ هذه المعاني التي تدركها الواهمة ، و هي مغائرة للخيال، لأن الحافظ للصور غير الحافظ للمعاني و محل الحافظة البطن الأخير من الدماغ ، و من القوى المدركة الباطنة المتصرفة : و هي القوة التي تحلل الصور و تألفها ، و تحلل المعاني و تألفها ، فتارةً تفصل الصورة عن الصورة، و المعنى عن المعنى ، و الصورة عن المعنى ، و تارةً تألف بالصورة و تارةً تألف المعنى بالمعنى ، و تارةً تألف الصورة بالمعنى . و القوة المتصرفة تسمى مفكرةً إن استعملها العقل ، و متخيلةً إن استعملها الوهم دون تصرف عقلي ، و محل المتصرفة الدودة التي في وسط الدماغ ، و ليعلمه أن الدليل على اختصاص هذه القوى بهذه المواضع اختلال فعلها لخلل هذه المواضع ، فإن الفساد إذا اختص لموضع أورث الآفة في فعل القوة المختصة بذلك الموضع ، و هذه القوى الخمس تسمى مدركة باطنة ، و إن كانت المدركة منها اثنين فقط ؛ لأن الإدراكات الباطنة لاتتم الا بجميعها ، و بالحقيقة المدركة للكليات و الجزئيات النفس الناطقة ، لكن إدراكها للحقائق الكلية بالذات ، و إدراكها للحقائق الجزئية بتوسط هذه القوى . و المراد بقولهم : " إن النفس تدرك الكليات بذاتها " أن الصورة الكلية المعقولة تنطبع في النفس لا في القوى الجسدانية الجسمانية التي هي آلاتها ، و المراد بقولهم : " إن النفس تدرك الجزئيات بآلاتها " أن الصورة المحسوسة و المخيلة و المعاني الجزئية الموهومة تنطبع في آلاتها ، لكن إدراك النفس إياها بواسطة تلك القوى و انطباعها فيها .

.... و لم يتعلق لهم غرض بتفاصيل الحدسيات و التجربيات و البديهيات و النظريات ، و كان مرجع الكل إلى العقل ، جعلوه سببا ثالثا يفضي إلى العلم بمجرد التفات أو بانضمام حدس أو تجربة أو ترتيب مقدمات ، فجعلوا السبب في العلم : بأن لنا جوعا و عطشا ، و أن الكل أعظم من الجزء ، و أن نور القمر مستفاد من الشمس ، و أن السقمونيا مسهل للصفراء ، و أن العالم حادث هو العقل ، و إن كان في البعض ....

((و لم يتعلق لهم غرض بتفاصيل الحدسيات و التجربيات و البديهيات و النظريات)) : و ذلك لاتفصيل لها من و ظائف الفلاسفة . ((و كان مرجع الكل إلى العقل)) : و لأن كل واحد من هذه الأشياء من توابع العقل ، و ليس من الأسباب المستقلة الوجود بخلاف المشاعر الظاهرة ، فإنها مستقلة الوجود و ان لم يستقل في الإدراك ((جعلوه سببا ثالثا)) : جواب لقوله : و إن لم يثبت . ((يفضي إلى العلم بمجرد التفات)) : و هذا في البديهيات . ((أو بانضمام حدس أو تجربة أو ترتيب مقدمات)) : و هذا في النظريات . ((فجعلوا السبب في العلم بان لنا جوعا و عطشا)) : مثال للوجدانيات ((و إن الكل أعظم من الجزء)) : مثال للبديهيات . ((و إن نور القمر مستفاد من نور الشمس)) : مثال للحدسيات . ((و أن السقمونيا مسهل للصفراء)) : مثال للتجربيات ((و أن العالم حادث)) مثال لترتيب المقدمات ((هو العقل)) : مفعول ثان لجعلوا ، و لقائل أن يقول : إن الحدسيات و التجربيات لابد فيها من الحس الظاهر ، فأنى يضاف العلم بها إلى العقل دونه ، و كان ينبغى أن يكون من جملة الحسيات ، أشار إلى الجواب بقوله : ((و إن كان في البعض)): يعني في الحدسيات و التجربيات .

.... باستعانة من الحس ، ((فالحواس)) : جمع حاسة بمعنى القوة الحاسة ، ((خمس)) : ، بمعنى أن العقل حاكم بالضرورة بوجودها ، و أما الحواس الباطنة التى تثبتها الفلاسفة فلا تتم دلائلها على الأصول الإسلامية السمع ....

((باستعانة من الحس)) : لظهور الفرق بين مدركات الحس و ما للحس فيه مدخل ، و كان الأفضل إضافة الكل إلى العقل ، لأنه أعظم الأسباب المفضية ، لكنهم لما احتاجوا إلى التفصيل في الجملة ، و بينوا الوجه في جعل الحواس سببا للعلم بمدركاتها ، و كذا الخبر الصادق تعين العقل بجعله سببا بجميع ماوراء ذلك ، سواء كان للحس فيه مدخل أولا . أقول : قالت الفلاسفة : و سبب تعلق النفس الناطقة بالبدن توقف كمالاتها و لذاتها الحسيتين و العقليتين عليه ، فإن النفس في مبدأ الفطرة عارية من العلوم و المعارف قابلة لها بآلات و قوى بدنية ، قال الله سبحانه : ﴿و الله أخرجكم من بطون أمهاتكم لاتعلمون شيئا و جعل لكم السمع و الأبصار و الأفئدة لعلكم تشكرون﴾ ثم تلك القوى بأسرها تنقسم إلى مدركة و إلى محركة ، و تنقسم القوى المدركة إلى مدركة باطنة قدسبق بيانها أنفا ، و أما المدركة الظاهرة فقال المصنف : ((فالحواسّ)) : بتشديد السين ((جمع حاسة)) : من : حسه إذا طلبه و أدركه . ((بمعنى القوة الحاسة)) : يعني ليس المراد بالحاسة العضو الحامل للقوة كالأذن و العين ، و القوة صفة في العضو المخصوص يصدر أنه الآثار . ((خمس)): السمع و البصر و الشم و الذوق و اللمس ((بمعنى أن العقل حاكم بالضرورة)) : يعني بالبداهة بلا نظر و فكر . ((بوجودها)) : من ذوى العقول و غير ها . ((و أما الحواس الباطنة)) : و هي التي ترتسم فيها صور الجزئيات المادية ((التي تثبتها الفلاسفة ، فلا تتم دلائلها على الأصول الإسلامية)) : فلم تثبت الا عند الفلاسفة .

والعجب! هربوا بمجرد أفكارهم عن إثبات الحواس الباطنة

و ذلك لأن النفس الناطقة عندهم جوهر بسيط ، و تكيفها بالصور الجزئية ينافي بساطتها ، و أيضاً فاختلاف تلك الصور يدل على أن لها مصادر غير النفس بواسطة الآلات في الجزئيات ؛ و بغير واسطة في الكليات ، و النفس عندنا ليست جوهرا بسيطا ، و لا مانع من أن تكون مصدراً للآثار المختلفة . و دعوى أنه ليس في الشرع ما يدل على بطلان زعمهم ، فهذا زعمهم بزعمهم الفاسد . و في " المطالب العالية " للفخر الرازي ، و في " شرح المقاصد " للتفتازاني ، و فيما علقه الشريف الجرجاني على " شرح المطالع " ، ما يسكن إليه صدور المقتدين بأئمة في أصول الدين من البيان في هذه المسئلة . أما بقاء النفس مدركة لبعض الجزئيات فقد بينها " الفخر " في الفصل الخامس عشر من " المطالب العالية " ، و هو من أمتع مؤلفاتة في علم أصول الدين ، و قال الإمام الفخر في " تفسيره الكبير " : إن الأرواح البشرية الخالية عن العلائق الجسمانية المشتاقة إلى الاتصال بالعالم العلوي ، بعد خروجها من ظلمة الأجساد ، تذهب إلى عالم الملائكة و منازل القدس ، و يظهر منها آثار في أحوال هذا العالم ، فهي مدبرات أمراً ، أليس الإنسان قد يرى أستاذه في المنام و يسأله عن مشكلة فيرشد إليها؟ و قال العلامة سعدالدين التفتازاني في " شرح المقاصد " عند إثبات إدراك بعض الجزئيات للميت راداً على الفلاسفة : لما كان إدراك الجزئيات مشروطا عند الفلاسفة بحصول الصورة في الآلات ، فعند مفارقة النفس و بطلان الآلات لا تبقى مدركة للجزئيات ضرورة انتفاء المشروط بانتفاء الشرط ، و عندنا لما لم يكن الآلات شرطا في إدراك الجزئيات ، إما لأنه بحصول الصورة لا في النفس و لا في الحس ، و إما أنه لايمتنع ارتسام صورة الجزئي في النفس، بل الظاهر من قواعد الإسلام أنه يكون للنفس بعد المفارقة إدراكات متجددة جزئية ، و اطلاع على بعض جزئيات أحوال الأحياء ، و لا سيما الذين كان بينهم و بين الميت تعارف في الدنيا ، و لهذا ينتفع بزيارة القبور و الاستعانة بنفوس الأخيار من الأموات في استنزال الخيرات و استدفاع الملمات ، فإن للنفس بعد المفارقة

تعلقاً بالبدن و بالتربة التي دفنت فيها ، فإذا زار الحي تلك التربة ، و توجه تلقاء النفس الميت حصل بين النفسين ملاقاة و إفاضات . و قال العلامة السيد الشريف الجرجاني في أوائل حاشية " شرح المطالع " : معلّقاً على ما ذكره شارح "المطالع " في صدد بيان الحكمة في التوسل و الصلاة على النبيﷺ : فإن قيل : هذا التوسل إنما يتصور إذا كانوا متعلقين بالأبدان ، و أما إذا تجردوا عنها فلا ، إذ لا جهة مقتضية للمناسبة . قلنا يكفيه أنهم كانوا متعلقين بها متوجهين إلى تكميل النفوس الناقصة بهمة عالية ، فان أثر ذلك باق فيهم ، و لذلك كانت زيارة مراقدهم معدة لفيضان أنوار كثيرة منهم على الزائرين ، كما يشاهده أصحاب البصائر . هذا مما قاله الفخر الرازي ، و السعد التفتازاني ، و الشريف الجرجاني في هذا الصدد ، فإنهم أئمة في أصول الدين يميزون بين الحق و الباطل. - و بالله التوفيق و منه الوصول إلى التحقيق .

النفس جوهر بسيط عند الحكماء ولارد عليهم

((السمع)) : قدّمه فإن السمع أفضل من البصر في حق الحوادث في الصحيح ، قال الله سبحانه : ﴿ و هو السميع البصير ﴾ و الآية الكريمة تشير الى أن السمع أفضل من البصر ، و لأنه يدرك من جميع الجهات و الجوانب ، و توقف معظم الفضائل الإنسانية عليه ، و حينئذ فالأعمى الذي يسمع خير من البصير الذي لايسمع . و قيل : إن البصر أفضل ، لأنه يدرك به الأجسام و الألوان و الهيئات بخلاف السمع ، فإنه قاصر على الأصوات . و ردَّ بأن لكثرة هذه المتعلقات فوائدَ دنيوية لايعول عليها ، و الصواب أن الخيرية و الأفضلية بالنظر للمنفعة المترتبة على كلٍّ . فافهم .

ثم السمع و البصر في حقه سبحانه هما صفتان وجوديتان قائمتان ، بذاته العلي، تتعلقان بكل موجود على وجه الإحاطة تعلقاً زائدا على تعلق العلم . و أما في حق الحوادث فالسمع عند أهل السنة : قوة خلقها الله سبحانه في الأذنين ، و البصر : قوة خلقها الله سبحانه في العينين . و أما عند الفيلسوف فقال المصنفّ : و أما السمع ....

.... و هي قـوة مودعة في العصـب المفروش في مقعـر الصـماخ ، تدرک بها الأصوات بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت إلى الصماخ ، بمعنى أن الله تعالى يخلق الإدراک في النفس عند ذلک . و البصر و هي قوة مودعة في العصبـتين المجوفتين اللتين تتلاقيان ....

((و هي قوة مودعة)) : يعني موضوعة ((في العصب المفروش في مقـرع الصماخ)) : يعني على سطح باطن الصماخين . ((تدرک بها الأصوات)) : يعني من الأصوات الضعيفة و القوية و التي بين بين . ((بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت إلى الصماخ)) : يعني و سبب إدراكه وصول الهواء المتموج المعلول للقرع الذي هو إمساس غيف ، و القلع الذي هو تفريق بشرط مقاومة المقروع للقارع ، و المقلوع للقالع ، و يختلف الصوت قوةً و ضعفاً بحسب قوة المقاومة و ضعفها . ((بمعنى أنّ الله تعالى يخلق الإدراک في النفس عند ذلک)) : يعني وصول الهواء ، إيماء إلى الفرق بين طريق فلسفي و طريق شرعي ، يعني هذا كله عند الشرع على سبيل جري العادة الإلهية ؛ بإدراک الأصوات عقيب هذا الوصول من غير دخل لهذا الطريق و الحاسة ؛ لأن ذلک الوصول ليس علة تامة لذلک الإدراک ما يجب وجود المعلول معه . فتدبر .

((و البصر)) : الثاني من المشاعر الخمسة الظاهرة البصر ، قال قدس سره : ((و هي قوة مودعة في العصبتين)) : منشؤهما مقدم الدماغ . ((المجوفتين)) : فلها جوف للحاجة إلى توفر الروح ، فينفذ فيها الروح النوراني من الدماغ إلى العينين . ((اللتين تتلاقيان)) : فوق ملتقى الحاجبين ، يسمى مجمع النورين ، و الحكمة فيه أن يتقوى النوران بالاجتماع .

........ثم تفترقان فتؤديان إلى العينين ، تدرك بها الأضواء ، و الألوان ، و الأشكال ، و المقادير ، و الحركات ، و الحسن، و القبح و غير ذلك ....

((ثم تفترقان فتؤديان إلى العينين ، تدرک بها الاضواء و الألوان)) : يعني أولاً بالذات و بتوسطهما سائر المبصرات . هذا ! و قد عرفت مذهب أهل هذا الفن : إن كل موجود مبصر حقيقة لا بالعرض ضوءاً كان أو لونا مقداراً أو حركة ، و لو كان بنحو من الوجود . ((و الأشكال)) : و الشكل هيئة إحاطته نهاية واحدة أو أكثر بالجسم : كالدائرة ، و نصف الدائرة ، و المثلث ، و المربع ، و غير ذلك . ((و المقادير)) : جمع مقدار ، و هو كم متصل قار الذات : كالخط و السطح و الجسم التعليمي و غيرها . ((و الحركات)) : و الحركة هي الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج ، هذا عند الحكماء ، و عند مشائخ هذا الفن حصول الجسم في مكان بعد حصوله في مكان آخر، و هذا مختص بالحركة الأينية ؛ لأن الحركة مخصوصة بالأينية عندهم . ((و الحسن و القبح و غير ذلک)) : يعني و ما يتصل بالمذكورات كالحسن و القبح المتصف بهما الشخص . باعتبار الخلقة ، التي هي مجموع الشكل و اللون . و حاصله : أنه إذا قارن الشكل و اللون و اجتمعا حصلت كيفية يقال لها الخلقة ، و ليس المراد بهما الحسن و القبح الذين يدركان بالعقل ، فإنهما لايدركان بالبصر أصلاً و رأسا ، كاستحقاق الذم و المدح ، و ترتب الثواب و العقاب ، و صفة الكمال و النقصان و غيرها ، بل المطلوب بهما حسن المنظر و قبحه ، مما يعبر عنهما بالميسم و جمال الطلعة ، فإن هذا كله من قبيل مجموع الشكل و اللون و التناسب و الترتيب في الأجزاء و مقاديرها ، ثم اختلفوا في إدراک البصر المبصرات ، قيل : بانعكاس صورة من المرئي إلى الحدقة ، و انطباع تلك الصورة في جزء من الحدقة . و قيل : إدراک البصر باتصال شعاع مخروط يخرج من الحدقة إلى المرئي . و قيل : بحضور المبصر عند الباصرة بلا انطباع و لا خروج شعاع ، و هو مذهب الإشراقيين ، و أدلة الكل مذكورة في صحائف الفلسفة . و أما مذهب مشائخ الأشاعرة و مشائخ الماتريدية فهو أنه ليس بشيىء من ذلک .

.... مما يخلق الله تعالى إدراكها في النفس عند استعمال العبد تلك القوة . و الشم : و هي قوة مودعة في الزائدتين النابتتين في مقدم الدماغ ، الشبيهتين بحلمتي الثدي ، تدرك بها الروائح بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة إلى الخيشوم . و الذوق ....

و إنما بمجرد خلق الله تعالى ، و أشار إليه قدس سره بقوله : ((مما يخلق الله تعالىٰ إدراكها في النفس عند استعمال العبد تلك القوة)) : يخلق الله سبحانه علم الأبصار للنفس الناطقة عند مقابلة الباصرة للمبصر، و أما المقابلة و عدم غاية القرب و البعد و اللون و الضوء و أمثالها ، فشروط عادية في هذه النشأة ، و إنما مداره عندهم على مطلق الوجود ، حتى جوزوا رؤية أعمى الصين بقعة أندلس . ((و الشم)) : الثالث من المشاعر الخمسة الظاهرة ، الشم . ((و هي قوة مودعة في الزائدتين النابتتين في مقدم الدماغ ، الشبيهتين بحلمتي الثدي)) : كل واحدة منهما تقابل ثقبة من ثقبتي الأنف ، و على هذا فلا إدراك في الأنف ، و إنما هو واسطة لأن الشامة قائمة بتينك الزائدتين . ((تدرك بها الروائح)) : يعني رائحة الروائح ، و لا حصر لأنواع الروائح ، و ليس لهذه الأنواع أسماء في أنفسها إلا من جهة الملايمة للشامة ، فيقال : رائحة طيبة أو منتنة . ((بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة إلى الخيشوم)) : المراد أنه يتكيف أولاً الهواء المجاور ذا الرائحة ، ثم ما يجاوره ، ثم وثم ، و هلم جراً إلى أن يصل إلى الهواء المتصل بالأنف ، ثم الهواء الموجود فيها . و قيل : تدرك بوصول الهواء المختلط بجزء تحلل من ذي الرائحة ، و منع بأن القدر اليسير من المسك استحال أن يتخلل منه على الدوام ما ينتشر إلى مواضع ، يصل إليها الرائحة . و على كلا التقديرين ليس ذلك الوصول علة تامةً لذلك الإدراك ، بل إن الله سبحانه يخلق إدراك تلك الروائح بطريق جري العادة عند المشائخ، أو بطريق الايجاب عند الفلاسفة . ((و الذوق)) : الرابع : من المشاعر الخمسة الظاهرة ، الذوق .

.... و هي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان ، يدرك بها الطعوم بمخالطة الرطوبة اللعابية التي في الفم بالمطعوم و وصولها إلى العصب . و اللمس : و هي قوة منبثة في جميع البدن ، تدرک بها الحرارة ، و البرودة ، و الرطوبة ، و اليبوسة ، و نحو ذلك عند التماس و الاتصال به . و بكل حاسة منها : أي : من الحواس الخمس ، توقف : أي يطلع ....

((و هي قوة منبثة)) : من الانبثاث ، و هو انفعال من البث ، و هو التفريق ، و إنما وصف الذوق و اللمس بالانبثاث لا بالإيداع ، لأن محلهما أوسع من محال القوى السابقة ، فناسب التفريق . ((في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم)) : مثل الحلاوة و المرارة و الملوحة و الحموضة و غيرها لاتحصى . ((بمخالطة الرطوبة اللعابية)) : و المراد به أن الرطوبة اللعابية ذريعة محضة و وسيلة صرفة للإيصال ، لا أنها مدركة للذوق ، و إنما هي قوة ذوقية في العصب المفروش في جرم اللسان ، ((التي في الفم بالمطعوم و وصولها إلى العصب . و اللمس :)) : الخامس من المشاعر الخمسة الظاهرة ، اللمس . ((و هي قوة منبثة في جميع البدن)) : يعني هي قوة سارية في جميع جلد البدن ، ((تدرک بها الحرارة و البرودة و الرطوبة و اليبوسة و نحو ذلک)) : من الملاسة، و الخشونة ، و الصلابة ، و اللينة ، و الثقل ، و الخفة ، و البلة ، و الجفاف، و الزوجة ، و الهشاشة ، و اللطافة ، و الكثافة ؛ و غيرها من الملموسات . ((عند التماس و الاتصال به)) : يعني و إدراک اللمس بالمماسة و الاتصال بالملموس، و في تعدد قوة اللمس و وحدها ، فإنه يحتمل أن تكون قوى كثيرة ، كل قوة منها يدرک بها الضدان من هذه الكيفيات ، و يحتمل أن تكون قوة واحدة بها جميع هذه الكيفيات يدرک . فافهم . ((و بكل حاسة منها أي من الحواس الخمس ، ((توقف)) : أي : يطلع)) : يعني يوقع الوقوف و الاطلاع .

.... على ما وضعت هي ، تلك الحاسة له ، يعني أن الله تعالى قد خلق كلا من تلك الحواس لإدراك أشياءٍ مخصوصة . كالسمع للأصوات ، و الذوق للطعوم ، و الشم للروائح ، لايدرك بها مايدرك بالحاسة الأخرى ، و أما أنه هل يجوز ذلك ففيه خلاف بين العلماء . و الحق الجواز ؛ لما أن ذلك بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير للحواس ، فلايمتنع أن يخلق الله عقيب صرف الباصرة إدراك الأصوات مثلاً ، فإن قيل : أليست الذائقة تدرك حلاوة الشيء و حرارته معاً ، قلنا : لا بل الحلاوة تدرك بالذوق و الحرارة باللمس الموجود في الفم و اللسان ....

((على ما وضعت هي)) أي ((تلك الحاسة له)) : و الضمير المجرور إلى كلمة ما . ((يعني أن الله تعالى قد خلق كلا من تلك الحواس لإدراك أشياء مخصوصة : كالسمع للاصوات ، و الذوق للطعوم ، و الشم للروائح ، لايدرك بها)) : يعني بحاسة منها ((ما يدرك بالحاسة الأخرى)) : و المراد بالجواز الإمكان العقلي الذاتي لا الواقعي ، فإنه مساوق عند التحقيق للفعلية ، و قد اعترف بانتفاء الفعلية بقوله : و لايدرك ((و أما أنه هل يجوز ذلك ففيه خلاف بين العلماء)) : بين أهل السنة القائلين بالجواز و الفلاسفة القائلين بالامتناع . ((و الحق الجواز ؛ لما أن ذلك بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير للحواس)) : يعني هذه كلها منافع و حكم لا علل غاية ، بل ربط للمسببات بالأسباب الظاهرة ، و إلا فهو سبحانه خالق و قادر على إيجادها بلا أسبابها ، فإنه يخلق ما يشاء و يحكم ما يريد . فتأمل و لاتغفل . ((فلايمتنع)) : يعني عند العقل و النقل ((أن يخلق الله عقيب صرف الباصرة إدراك الأصوات مثلاً)) : يعني و لايبعد عن قدرة الله سبحانه أن يخلق عند كل حاسة ما تدركه الأخرى ، فيجوز أن يوجد عند صرف الباصرة إدراك الاصوات مثلاً و هذا هو الحق المحض . ((فان قيل)) : رد على قوله لايدرك بها ما يدرك بالحاسة الأخرى . ((أليست الذائقة تدرك حلاوة الشيء و حرارته معاً)) : و حاصله : إن دعواكم منقوض بالذائقة ، فإنها تدرك حلاوة الشيء و حرارته معاً ؛ مما يختص بإدراكه اللمس . ((قلنا : لا ، بل الحلاوة تدرك بالذوق و الحرارة باللمس الموجود في الفم و اللسان)) : و حاصله : أن ههنا حاستين و قوتين : قوة الذوق و قوة اللمس ، لا قوة واحدة ؛ حتى يرد ما يرد . فتفكر.

.... و الخبر الصادق : أي : المطابق للواقع ، فإن الخبر كلام يكون لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة فيكون صادقا او لاتطابقه فيكون كاذبا ، فالصدق و الكذب على هذا من أوصاف الخبر...........

قوله: السمع السبب الأول من أسباب العلم

قال الراقم : لما فرغ المصنفّ عن السبب الأول من أسباب العلم شرع في السبب الثاني ، فقال : ((و الخبر الصادق)) : قال الشارح البارع : ((أى المطابق للواقع)) : و هذا تفسير للصفة . ((فإن الخبر كلام)) : لأنه لا محالة يشتمل على نسبة تامة بين الطرفين قائمة بنفس المتكلم ، و هو تعلق أحد الشيئين بالآخر ؛ بحيث يصح السكوت عليه سواء كان إيجابا أو سلبا . ((يكون لنسبته خارج)) : يعني نسبة خارجية محققة أو مقدرة و معنى النسبة الخارجية أن يكون الخارج ظرفا لنفس النسبة لا لوجودها ، فلايرد أن النسبة من الأمور الاعتبارية يستحيل وجودها في ظرف الخارج . ((تطابقه تلك النسبة)) : يعني تطابق تلك النسبة ذلك الخارج ، بأن يكونا ثبوتيتين أو سلبيتين ((فيكون صادقا)) : يعني ذلك الكلام التام . ((أو لاتطابقه)) : بان تكون النسبة المفهومة من الكلام ثبوتية و التي بينهما في الخارج و الواقع سلبيةً أو بالعكس . ((فيكون كاذبا)) : يعني ذلك الكلام التام ، فالكلام من حيث احتماله للصدق و الكذب ، كما أنه قضية و مسئلة و مقدمة و مطلوبة و نتيجة ؛ من حيث أنه مشتمل على الحكم ، و مسؤول عنه ، و جزء دليل ، و مطلوبه ، و حاصل منه، فالذات واحد و اختلاف العبارات بحسب الاعتبارات . ((فالصدق و الكذب على هذا)) : يعني على اعتبار المطابقة و عدم مطابقة الواقع ، ((من أوصاف الخبر)) : فصدق الخبر مطابقة حكم الخبر للواقع ، و كذب الخبر عدم مطابقة

حكم الخبر للواقع . يعني أن الشيئين الذين وقع بينهما نسبة ، فالخبر لابد أن يكون بينهما نسبة في الواقع ، يعني مع قطع النظر عما في الذهن و عما يدل عليه الكلام ، فمطابقة تلك النسبة المفهومة من الكلام للنسبة التي في الخارج، بان تكونا ثبوتيتين أو سلبيتين صدق ، و عدمها بأن تكون إحداهما ثبوتية و الأخرى سلبية كذب . و التحقيق الحقيق : أن الكلام إما أن يكون له نسبة بحيث تحصل من اللفظ، و يكون اللفظ موجدا لها من غير قصد إلى كونه دالا على نسبة حاصلة في الواقع بين الشيئين - و هو الإنشاء - ، أو يكون نسبته بحيث يقصد أن لها نسبة خارجية تطابقها أولا تطابقها ، فهو الخبر ، لأن النسبة المفهومة من الكلام الحاصلة في الذهن لابد أن تكون بين الشيئين ، و مع قطع النظر عن الذهن لابد أن يكون بين هذين الشيئين في الواقع نسبة ثبوتية - بأن يكون هذا ذالك - أو سلبية - بأن لايكون هذا ذاك - و بعد هذا ما يقتضيه ظاهر العبارة : من أن الفرق بينما أن الخبر له خارج ، و الإنشاء لا خارج له ، كلام ظاهري خلاف التحقيق . و الحق ما قال بعض العلام : إن المراد من التطابق و عدم التطابق إن كان التطابق بين النسبة الكلامية و الخارجية و عدم التطابق بينهما ، فلا شك أن ذلك متحقق في الإنشاء أيضاً كما في " هل زيد قائم " ، فإن النسبة الكلامية فيه طلب الفهم من المخاطب ، و النسبة الخارجية له الطلب النفسي للفهم ، فإن كان الطلب النفسي ثابتا للمتكلم في الواقع كان الخارج مطابقا للنسبة الكلامية ، و إن كان الطلب النفسي غير ثابت للمتكلم في الواقع كان الخارج غير مطابق . و قس سائر الانشاءات ، و إن كان المراد من تطابق النسبة للخارج الحكاية عما هو ثابت في الواقع ، فظاهر أنه لايوجد في الإنشاءات ؛ لأن النِّسَبَ الإنشائية ليست بحاكية عن النسبة الثابتة في نفس الأمر و حينئذ فالنِّسَبَ الإنشائية لا خارج لها تطابق ذلك النسبة له أولا تطابقه . فاحفظ هذا التحقيق الأنيق .

.... و قد يقالان بمعنى الإخبار عن الشيء على ما هو به أولا على ما هو به ، أي الإعلام بنسبة تامة تطابق الواقع أولا تطابقه فيكونان من صفات المخبر ، فمن ههنا ....

((و قد يقالان)) : يعني يطلق الصدق و الكذب . ((بمعنى الإخبار عن الشيء على ما هو به)) : الضمير المرفوع لشيء و المجرور للموصول ، و المعنى : الإخبار عن الشيء على وجه يكون هذا الشيء بهذا الوجه . ثم إن أريد بالشيء النسبة فما عبارة عن الوقوع و اللا وقوع [١] ، و إن أريد به الموضوع فما عبارة عن ثبوت المحمول و انتفائه .[٢] و الأول أقرب من حيث المعنى ، لأن المخبر عنه هو النسبة لا ذات الموضوع و المحمول ، و أوفق بقول الشارح : أي الاعلام بنسبة . و الثاني أنسب من حيث اللفظ ، لأنهم يعبرون عن الموضوع بالمخبر عنه . ((أولا على ما هو به)) : يعني الإخبار عن الشيء لا على الوجه الذي يكون الشيء بهذا الوجه . ((أى الإعلام بنسبة تامة)) : إيماء إلى أن المراد بالشيء هو النسبة ، و المراد بقوله : على ما هو به صفتها و كيفيتها من الإيجاب و السلب و غير هما . ((تطابق الواقع أولا تطابقه فيكونان)) : يعني الصدق و الكذب ، ((من صفات المخبر)) : يعني من يكون بصدد الإخبار و الإعلام ، و ذلك لأن الإخبار و الإعلام هو فعل و صفة للقائل ، و هذه الصفة له ماخوذة من اتصاف خبره أولاً بالمطابقة و اللا مطابقة ، فاتصاف الخبر بالصدق و الكذب واسطة في الثبوت لاتصاف المخبر ، ((فمن ههنا)) : يعني لأجل أنه يصح أن يكون الصدق و الكذب من أوصاف الخبر و من أوصاف المخبر .

---

(١) يعني الإخبار عن النسبة باعتبار الوقوع أو باعتبار اللا وقوع .

(٢) يعني الإخبار من الموضوع باعتبار ثبوت المحمول له أو باعتبار انتفاء المحمول له .

.... يقع في بعض الكتب الخبر الصادق بالوصف ، و في بعضها خبر الصادق بالإضافة على نوعين أحد هما الخبر المتواتر سمي بذلک لما أنه لايقع دفعة بل على التعاقب و التوالى و هو : أي الخبر الثابت على ألسنة قوم لايتصور تواطؤهم : أي لايجوز العقل توافقهم على الكذب ، و مصداقه وقوع العلم من غير شبهة ، و هو بالضرورة موجب للعلم الضروري ....

((يقع في بعض الكتب الخبر الصادق بالوصف ، و في بعضها خبر الصادق بالإضافة على نوعين أحد هما الخبر المتواتر)) : و هو في الأصل إتيان شيء بعد شيء متصلا من تواتر الرجال إذا جاؤوا واحدا بعد واحد ، و أما من جهة العرف فرواية جماعة عن جماعة متوافقتين طبقة فطبقة ، يشرط فيه التواطؤ في كل طبقة . قال الشارح - قدس سره - : ((سمى بذلک)) : يعني بالمتواتر . ((لما أنه لايقع دفعة)) : يعني في آن واحد و ساعة واحدة . ((بل على التعاقب و التوالى)) : يعني آنا فآناً على سبيل التدريج .

الخبر الصادق السبب الثاني

قال الراقم قبل الخوض في المقصود : لابد من شرح حقيقته ، الخبر المتواتر على نوعين : النوع الأول أن يخبر أهل التواتر عن وجود شيء شاهدوه أو الكلام سمعوه ، و هذا الخبر يفيد العلم بشرطين : أحدهما أن يبلغ في الكثرة إلى حيث يمتنع في العادة و العقل توافقهم على الكذب ، مثاله إنا إذا رأينا أهل البلد أن المختلفة مع تباعد بلادهم و تباين أخلاقهم متفقين على الإخبار بأن في الدنيا بلدة يقال لها " مدينة " ، حصل لنا العلم القطعي اليقيني بوجود مدينة منورة ، و إن كنا ما رأيناها . و ثانيهما أن يكون المخبر عنه شيئا محسوسا ، و ذلک لأن أهل الشرق و الغرب لو أخبروا عن حدوث العالم و وحدة الصانع لما يفيد خبرهم العلم ، و أما إذا أخبروا عن وجود مدينة أفاد

خبرهم العلم ؛ لأن المخبر عنه شيء محسوس ، و إذا دريت هذا فنقول : مهما وجد الشرطان كان هذا الخبر مفيداً للعلم القطعي اليقيني الجزمي .

و النوع الثاني : أن يكون المخبرون في الكمية و الكيفية بالوصف الذي ذكرناه إلا أنهم لايقولون بأنا شاهدنا ذلك الشيء ، بل يقولون : إنا سمعنا قوما موصوفين بالصفة المذكورة أنهم قالوا : سمعنا أيضاً قوما موصوفين بالصفة المذكورة ، إنهم قالوا : شاهدنا الشيء الفلاني ، فهذا النوع من الخبر أيضاً مفيد للعلم ، و الشرطان المعتبران في النوع الأول معتبران أيضا ههنا ؛ إلا أن ههنا شرطا ثالثا : و هو أن يكون وصف جميع الطبقات في الكمية و الكيفية مساوية وصف الطبقة الأولى في الكمية و الكيفية ، و الإمام النسفي أشار إلى النوع الأول و أشار إلى شرطه الأول بقوله : " على ألسنة قوم لايتصور تواطؤهم " ، و إلى شرطه الثاني بقوله : " كالعلم بالملوك الخالية " ((و هو أي الخبر الثابت على ألسنة قوم)) : يعني عدد بلا حصر في قدر مخصوص على ما عليه الجمهور ، فيكون هذا العدد الموصوف من ابتداء الخبر إلى انتهائه إذا تعددت طبقاته ، فيشرط كون كل طبقة جمعا يؤمن تواطؤهم على الكذب ؛ ليفيد خبرهم العلم .

((لايتصور تواطؤهم)) : قال الشارح - روح الله روحه - : ((أي لايجوز العقل توافقهم على الكذب)) : و كذا لايجوز في العادة اتفاقهم و وفاقهم على الكذب . ((و مصداقه)) : يعني دليل كون الخبر متواترا ((وقوع العلم من غير شبهة)) : و هو العلم القطعي و العلم اليقيني ، و لما اختلفوا في أن العلم الحاصل عقيب الخبر المتواتر علم ضروري أم نظري ، و الاختيار عند الجمهور - و منهم المصنف - أنه ضروري ، فقال: ((و هو)) : يعني الخبر المتواتر ، ((بالضرورة)) : يعني بالبداهة . ((موجب للعلم الضروري)) : يعني العلم الحاصل عقيب الخبر المتواتر علم بديهي ، و المراد به ما يفطر الله الإنسان بحيث لايمكنه دفعه ، و هذا هو المعتمد خلافا لمن قال : إنه يفيد العلم النظري ، قال الحافظ و ليس بشيء ! و أطال في رده في " شرح النخبة " فتدبر.

.... كالعلم بالملوك الخالية في الأزمنة الماضية و البلدان النائية ، يحتمل العطف على الملوك و على الأزمنة ، و الأول أقرب و إن كان أبعد فههنا أمران : أحدهما أن المتواتر موجب للعلم و ذلك بالضرورة ، فإنا نجد من أنفسنا العلم بوجود مكة و بغداد ، و أنه ليس إلا بالأخبار . و الثاني أن العلم الحاصل به ضروري ، و ذلك لأنه يحصل للمستدل و غيره حتى الصبيان الذين لا اهتداء لهم إلى العلم بطريق الاكتساب و ترتيب المقدمات أما خبر النصارى بقتل عيسى عليه السلام ....

((كالعلم بالملوك الخالية في الأزمنة الماضية و البلدان النائية)) : و إنما اشتغل بالمثال مع أنه ليس من آداب أرباب الرسائل الموجزة غالباً لما عرفت أنه إشارة إلى شرط تواتره . ((و يحتمل العطف)) : يعني عطف البلدان ، ((على الملوك و الأزمنة و الأول)): يعني العطف على الملوك ((أقرب)) : بحسب المعنى . ((و إن كان أبعد)) : يعني من جهة اللفظ ، فعلى الأول يكون معناه : كالعلم بالملوك الخالية و كالعلم بالبلدان النائية البعيدة ، و على الثانى يكون معناه : كالعلم بالملوك الماضية الواقعة في الأمصار المتباعدة عنا ، مثل سلاطين الروم و الفُرُسِ السَّابِقَةِ . و كذا العلم بوجود السلاطين الموجودة في الحال الواقعة في البلاد الشاسعة ؛ فإنه ليس بثابت إلا بالتواتر.

تعريف المتواتر وهو على نوعين

و لما اختلفوا في أن المتواتر يفيد اليقين أم لا ، فزعمت البراهمة و السمنية الهندية أن المتواتر لايفيد اليقين بل يحصل منه الظن ، و الجمهور و منهم المصنف على أنه يفيد اليقين ، و عليه اعتمد الشارح ، و به جزم الإمام " فخرالدين الرازيّ " في أربعينه . ثم اختلفوا أضروري هو أم نظري ، فالأكثرون و منهم المصنف على أنه ضرورى ، و عليه اعتمد الشارح و به جزم الإمام " الفخر " في " أربعينه " . و قال " أبوالقاسم " و " أبوالحسين " من مشائخ المعتزلة و " أبوبكر الدقاق " من الشافعية الأشاعرة : إنه نظري ، و قال الحجة " الإمام الغزاليّ " : إنه قسم ثالث ، و توقف

"المرتضى و الآمدي" ، فقال المصنفّ: ((فههنا)) : يعني في مقام أن الخبر المتواتر يوجب العلم القطعي اليقيني . ((أمران)) : يعني حكمان أو قضيتان أو مفهومان ، إذا عرفت جميع ما ذكرناه لک في هذا النوع من تعريف المتواتر و وجه تسميته و مصداقه و موجبه و مثاله فاعلم أن في كل من الأخبار المتواترة الموصوفة بجميع ذلک أمرين : ((أحد هما أن المتواتر موجب للعلم)) : يعني العلم القطعي اليقيني لا العلم الظنى . ((و ذلک)) : يعني كونه موجبا للعلم القطعي الجزمى ((بالضرورة)) : يعني بالبداهة ((فإنا نجد من أنفسنا العلم)) : يعني العلم الضروري ((بوجود مكة و بغداد)) : يعني بالبلاد المتباعدة كما نجد العلم بالمحسوسات بلافرق ، هذا تنبيه في الواقع فإن بداهة البديـهي تثبت بالبداهة لا بالدليل . ((وَ إنه)) : يعني هذا العلم ((ليس إلا بالأخبار)) : لا بالأفكار و الأنظار ((و الثاني أن العلم الحاصل به)) : يعني بالخبر المتواتر ((ضروري)): لا نظري و استدلالي . ((و ذلک)) : يعني كونه ضروريا بديهيا ثابتا ((لأنه يحصل للمستدل و غيره)) : فلايتوقف على الفكر و النظر ((حتى الصبيان الذين لا اهتداء لهم إلى العلم بطريق الاكتساب و ترتيب المقدمات)) : من الصغرى و الكبرى يعني لوكان نظريا لاحتيج إلى ترتيب المقدمـات ، و اللازم منتف لحصوله لمن لايقدر على ذلک .

الاختلاف في المتواتر يفيد اليقين أم لا

((و اما خبر النصارى بقتل عيسى عليه السلام.)) : جواب عما يقال : إنا لانسلم أن الخبر المتواتر يفيد العلم القطعي اليقيني الجزمى ، و ذلک لأن " اليهود و النصارى " أمتان عظيمتان طبقوا مشارق الأرض و مغاربها ، و كلهم يخبرون أن " اليسوع المسيح " صلب ، و هم عدد يستحيل تواطؤهم على الكذب ، و " الإنجيل " أيضا مخبر عن الصلب ، فإذا جوزتم كذبهم و كذب ما يُدعى أنه الإنجيل ، و إن مثلَ هؤلاء ممكن تواطؤ هم على الكذب لزم المحال من وجوه : أحدها : يتعذر عليكم كون القرآن متواتراً. ثانيها أن قاعدة التواتر تبطل بالكلية ؛ فإن غاية خبر التواتر يصل إلى مثل هذا . و ثالثها أن إنكار الأمور المتوارة جحد للضرورة ؛ فلايسمع ، فلو قال إنسان : الخبر عن وجود بغداد و دمشق كِذْبٌ لم يُسمع ذلک منه و عُدّ خارجا عن دائرة العقلاء ، و حينئذ يتعين أن القول بالصلب حق ، و أن إخبار القرآن و المسلمين خلاف ذلک و

مشكل ، فَأجاب عنه الشارح قدس سره بقوله : " فتواتره ممنوع " و ذلك بوجوه : أحدها : أن جميع النصارى و اليهود على كثرتهم يوردون هذا السوال و هم لايعلمون حقيقة التواتر و لا شروطه ، و إنما فهم ذلك هذه الأمة المحمدية و الملة الإسلامية لشرفها و علو قدرها و اختصاصها بمعاقد العلوم و أزمتها دون غيرها ، و ها : أنا أوضح ذلك ، فأقول : التواتر له شروط :

الشرط الأول : أن يكون المخبر عنه أمراً محسوساً ، و يدل على اعتبار هذا الشرط أن الأمة العظيمة قد تخبر عن القضايا العظيمة و هي باطلة ، مثل إخبار المعطلة الدهرية عن عدم الصانع ، و المجسمة عن التجسيم ، و الفلاسفة عن قدم العالم ، و هم كثيرون مع بطلانهم . و سببه : أن مجال النظر بحجة الغير يكثر فيها وقوع الخطأ ، فلايثق الإنسان بالخبر عن العقليات حتى ينظر و يتفكر،فيجد البرهان القطعي يعضد و يقوي ذلك الخبر ، فحينئذ يقطع بصحة ذلك الخبر . أما الامور المحسوسة مثل المبصرات و نحوها فشديدة البعد عن الخطأ ، و إنما يقع الخلل من التواطؤ على الكذب ، فإذا كان المخبرون يستحيل تواطؤهم على الكذب جعل القطع بصحة الخبر.

الشرط الثاني : استواء الطرفين و الواسطة ، فان المخبر لنا و المباشر الأول و الواسطة الذي بينهما ، فيجب استواء الطرفين و الواسطة ، و الوسائط مهما تكثرت شرط في كونهم عدداً يستحيل تواطؤهم على الكذب ، فاذا تقررحقيقة التواتر فنقول : الحس إنما يتعلق بأن هذا منكوس و مصلوب على هذه الخشبة . و أما أنه يسوع نفسه أو غيره فهذ الا يفيده الحس ، بل إنما يعلم بقرائن الأحوال إن وجدت ، أو بإخبار الأنبياء عن الله سبحانه . و من المتقرر أن الحس لا سلطان له على الفرق بين المثيلين ، و لا التميز بين الشبيهين ، فيجب القطع بأن كون المصلوب - هو خصوص عيسى عليه السلام دون شبهه أو مثله - ليس مدركا بالحس ، و إذا لم يكن مدركا بالحس جاز أن يخرق الله سبحانه العادة لعيسى عليه السلام بخلق شبهه في غيره كما أخرق العادة في إحياء الموتى و غيره ، ثم يرفعه و يصونه عن إهانة أعدائه ، و هو اللائق بجنابه في إحسانه لخاصة أنبيائه و أوليائه ، و إذا جوز العقل مثل هذا مع أن الحس لا مدخل له في ذلك بقي إخبار القرآن الكريم عن عدم الصلب سالماً عن كل معارض مؤيدا بكل حجة و سقط السوال بالكلية .

و ثانيها : سلمنا أن الحس يتعلق بالتفرقة بين المثلين و التميز بين الشبيهين ، لكن لانسلم أن عدد المباشرين للصلب كان بحيث يستحيل تواطؤه على الكذب ، و يدل على أنه ليس كذلك ، و ذلك لأن الحواريين فروا عنه ؛ لأنه لو وجد أحد منهم لقتلته اليهود ، فحينئذ عدد التواتر متعذر من جهة شيعة النصارى . فخبر النصارى عن أسلافهم لايفيد علما يقينيا ، بل ظنا و تخمينا محضا لا عبرة به ، و لذلك قال الله سبحانه : ﴿ و ما قتلوه يقيناً بل رفعه الله إليه ﴾ و أما من جهة الملة اليهودية فلأن المباشر منهم للصلب إنما هو الوزعة و أعوان الولاة ، و ذلك في مجرى العادة يكون نفراً قليلاً كالثلاثة و نحوها ، و يجوز عليهم الكذب ، و لايفيد خبرهم العلم ، و يكون العادة خولفت ، و خبرهم للصلب عدد يمتنع تواطؤهم على الكذب يفتقر الى نقل متواتر ، فإنه لو وقع و نقل بأخبار الآحاد لم يحصل لنا علم بالصلب ، فإن المتواترات إذا نقلت بأخبار الأحاد سقط اعتبارها في إفادة العلم لجواز كذب الناقل ، فلايكون عدد التواتر حاصلاً في نفس الأمر . و النصارى و اليهود إنما يعتمدون بالتورات و الإنجيل ، و لايوجد يهودي و لا نصراني على وجه الأرض يروي التورات و الإنجيل عدلاً عن عدل إلى موسى و عيسى عليهماالسلام ، و اذا تعذرت عليهم رواية العدل عن العدل فأولى أن يتعذر التواتر، و لم يبق في الكتابين إلا أخبار التواريخ بعيدة الزمان جدًّا ؛ بحيث أن التواريخ الإسلامية أصح منها لقرب عهد ها مع أنه لايجوز الاعتقاد في فروع الديانات على شيء من التواريخ فضلاً عن أصول الأديان ، و إذا ظهر مستند هاتين الأمتين العظيمتين في العدد في غاية الضعف ، كان أخبارها في أنفسها في غاية الضعف ؛ لأن الفرع لايزيد على أصله .

و ثالثها : إن أصول الإنجيل و الكتب النصرانية متظافرة دالة على عدم صلب عيسى - عليه السلام - بخصوصه ، و ذلك من وجوه لانُطَوِّلُ هذا الكتاب اللطيف بذكرها .

قوله: وأما خبر النصارى على المسلمين بإلقاء الشبه والجواب عنها بوجوه

قالت النصارى رداً على المسلمين : القول بإلقاء الشبهة على غير " يسوع المسيح " يفضي إلى السفسطة و الدخول في الجهالات و ما لايليق بالعقلاء . و بيان ذلك : أنا إذا

جوزنا إلقاء شبه الإنسان على غيره ، فاذا رأى الإنسان ولده لم يثق بأنه ولده ، و لعله غيره ألقي عليه شبه أنه ولده ، و كذلك القول في امرأته و سائر معارفه لايثق الإنسان باحد منهم ، و نحن نعلم بالضرورة أن الإنسان يقطع بأن ابنه هو ابنه ، و أن كل واحد من معارفه هو هومن غير شك و لا ريبة ، بأن القول بالشبه يمنع من الوثوق بمدينة الإنسان و وطنه إذا دخله ، و لعله مكان آخر ألقي عليه الشبه ، فلايثق بوطنه و لا بسكنه و لا بشيء مما يعرفه و يألفه ، بل إذا غمض الإنسان عينه عن صديقه بين يديه ثم فتحها في الحال ، ينبغي له أن لايقطع بانه صديقه لجواز أن يلقى شبهه على غيره ، لكن جميع ذلك خلاف الضرورة و العقل ، فيكون القول بالشبه خلاف الضرورة و العقل ، فلايسمع كالقول بأن الواحد نصف العشرة . فتأمل .

و الجواب من وجوه : أحدها أن هذا تهويل ليس عليه تعويل ، بل البراهين القاطعة و الأدلة الساطعة على أن الله تعالى خلق الإنسان و جملة أجزاء العالم ، و أن حكم الشيء حكم مثله ، فما من شيء خلقه الله تعالى في العالم إلا هو قادر على خلق مثله ، إذ لو تعذر خلق مثله لتعذر خلقه في نفسه ، فيلزم أن يكون خلق الإنسان مستحيلاً بل جملة العالم ، و هو محال بضرورة العقل . و إذا ثبت أن الله تعالى قادر على خلق مثل لكل شيء في العالم فجميع صفات جسد يسوع المسيح - عليه السلام - لها أمثال في حيز الإمكان في العدم ، يمكن خلقها في محل آخر غير جسد يسوع المسيح ، فيحصل الشبه قطعاً ، فالقول بالشبه قول بأمر ممكن لا بما هو خلاف الضرورة ، و يؤنس ذلك أن التورات مصرحة بأن الله تعالى جمع ما للحية في عصا موسى عليه السلام و هو أعظم من الشبه ، فان جعل الحيوان يشبه حيواناً أقرب من جعل نبات يشبه حيواناً و قلب العصا مما أجمع عليه اليهود و النصارى ، كما أجمعوا على قلب النار لإبراهيم الخليل برداً ، و على قلب يد موسى - عليه السلام - و إذا جوزوا مثل هذا فيجوز إلقاء الشبه .

و ثانيها : قال " يوحنا " : كان يسوع مع تلاميذه في البستان فجاء اليهود في طلبه فخرج إليهم عليه السلام ، و قال لهم : " من تريدون " قالوا : يسوع ، و قد خفي شخصه عنهم ففعل ذلك مرتين و هم ينكرون صورته مع أن " الإنجيل " ناطق بأن

اليسوع نشأ بين أظهر اليهود ، و كان في مواسمهم و أعيادهم وهيا كلهم يعقلهم و يعلمهم ، و يناظرهم و يعجبون من براعته و كثرة تحصيله ، و ذلك دليل الشبه و الرفع .

و ثالثها : إنه يحتمل أن الله تعالى صور لهم غيره بصورته ، و صلبوه و رفع اليسوع، و يدل على ذلك أنهم سألوه فسكت ، و في تلك السكتة تغيبت تلك الصورة ، و هذا ممكن و الله تعالى على كل شيء قدير. و أنتم ليس عندكم نصوص قاطعة بصلبه مما بينا من الاحتمالات . و اليهود ايضاً ليسوا قاطعين بذلك ؛ لأنهم إنما اعتمدوا على قول يهودٍ فأي ضرورة تدعوكم إلى إثبات أنواع الإهانة و العذاب في حق رب الارباب على زعمكم أيها الدواب ! فسبحان من جعل الجهل شعارهم و الضلال دثارهم .

قالت النصارى: قتل اليسوع كان لاجل التطهير والرد عليهم

و من جملة جهالات النصارى : تقَوُّلُ أن قتل اليسوعِ و ما جرى عليه كان لأجل التطهير ، فنقول : لتطهير من آمن أو من كفر ، فإن قالوا : من كفر، فكيف يكون تطهير الخطايا بأقبح منها من صلب الرب و إهانة الخالق الأكبر ؟ و إن قالوا : من آمن ، فكيف يكون فعل الكفار طهر اللأبرار ، و إنما يطهر الإنسان عمله الصالح ، ثم الإيمان كان في التطهير، و إلا فلا عبرة به و العجب كل العجب ! و أي فساد زال من العالم بقتله و صلبه ، و أي صلاح حصل ؟ بل العالم على حاله و الناس على ما كانوا عليه من صالح و طالح و رفع و خفض و إبرام و نقض ، بل المصيبة التي حصلت بإهانة الرب على زعمهم لم يحصل في العالم قبلها مثلها ، و لايحصل بعدما مثلها ، و كان في غناء عن هذا التطهير . و بالجملة الإسهاب في هذا الباب يضع الزمان ، أما سلوك طريق الأنظار العقلية فليس القوم أهلاً لذلك ، بل عاجزين عن تصوير دينهم فضلاً عن إقامة الدليل عليه ، فكيف يليق بالعاقل أن يؤهلهم للحديث معهم ، إنما أردت التنبيه على أنهم يمشون ما هم عليه من الضلال بنوع من الشعبدة و أصناف من الخيال ؛ لما عدموا الحق الذي يصدع القلوب و تقبله ، و أنا أنبهك على أن القوم ليس لهم حظ من النظر و الفكر و لا العقل المستقيم و الفهم السليم ، بل وجدوا أباهم على الضلال فهم على آثارهم يهرعون .

قول اليهود بتابيد دين موسى و بطلان نبوة عيسى و الجواب عنه بوجوه

((و اليهود بتأبيد دين موسى - عليه السلام - فتواتره ممنوع)) : قالت اليهود : و أجمع المسلمون معنا على صحة شريعة موسى - عليه السلام - و أنه الصادق البر ، و قد قال : تمسكوا بالسبت ما دامت السماوات و الأرض، فلايكون بعده رسالة أخرى ، فتبطل رسالة عيسى - عليه السلام - ، و لأنها إنما تثبت بالمعجزة ، و المعجزة إنما يحصل بها العلم لمن باشرها ، حتى يفرق بينها و بين السحر و السيميا و الشعبدة قالوا: و نحن - أيها اليهود - باشر أسلافنا أمر عيسى ، و هم عدد يستحيل تواطؤهم على الكذب ، و حققوا أمره فوجدوه يتعاطى نوعا من السيميا ، فيظن الناس إحياء الموتى و ليس كذلك ، و كذلك جميع ما يعتقده المسلمون أنه معجزة دالة على صدقة ، فينبغي تقليدنا ، لأنا المباشرون بحقيقة ما جاء ، و نحن يستحيل تواطؤنا على الكذب، فيكون خبرنا قاطعاً بديهيًّا ، فمن ادعى خلاف ذلك فدعواه باطلة بالضرورة . و الجواب من وجوه : أحدها : البرهان العقلي على نبوة عيسى - عليه السلام - أن النبي من جاء بالمعجزة ، و هو- عليه السلام - جاء بالمعجزة فيكون نبيًّا ، أما إن النبي من هو كذلك فبالاتفاق ، و لأنا لانعني بكونه نبيا غير هذا.

و أما إنه عليه السلام جاء بالمعجزة ، فلأن إحياء الموتى من أعظم المعجزات . و أما قولهم : لايعلم المعجزة إلا من باشرها فممنوع ، و أما قولهم : إنهم عدد يستحيل تواطؤهم على الكذب فيكون مخالفهم مخالفا للضرورة ، فليس بصحيح بل غلط محض و جهل صرف . فإن هذه المقدمة إنما تفيد في التواتر و التواتر إنما يكون في الأمور الحسيات ، كما تقدم بيانه ، و الرسالة و النبوة ليستا من الأمور الحسية فلا عبرة بكثرة الناقلين فيها ، كما لو أخبروا عن قدم العالم فإنه لايفيد خبرهم علما ، و أحوال المسيح في زهده و صدقه و إيثاره لآخرته و إعراضه عن الدنيا أمر معلوم من التواريخ القديمة و الرسائل المنزلة التي قام المعجزة على تصديق رسلها ، فيحصل

القطع بنبوة - عليه السلام- و هو المطلوب .

و ثانيها : وافقت اليهود على ظهور الخوارق على يده ، و إنما قالوا : هي من قبيل السيميا ، و تارةً يقولون : هي من قبيل الشياطين . و على تقديرين جميع ما يقولونه يلزمهم في قلب العصا ثعباناً ، و اليد بيضاء ، و فلق البحر و نتق الجبل و سائر معجزات رسلهم و أنبيائهم ، فما هو جوابهم عن معجزات رسلهم هو جوابنا عن عيسى - عليه السلام - .

و ثالثها : إن بخت نصر قتل اليهود و حرق التورات حتى لم تجدوا، و كانوا لايرون حفظها مأمورا به ، و كان مختصا بأولاد هارون من بني إسرائيل ، ثم بعد السنوات الكثيرة المتطاولة لقنهم عزير هذه التورات بأيديهم من فصول جمعها لايدرى هل أصاب أو أخطأ ، و لا جرم وقعت فيها النجاسات و ما لايليق بالنبوات ، و مثل هذا لايجوز الاعتماد عليه : حتى نقطع بكونه من الله سبحانه ، و أين القطع في خبر واحد و أين التواتر ؟ فثبت أن التورات لايجوز الاعتماد عليها .

قالت اليهود: المسلمون يدعون أن التوراة فيها تبديل و هو على نظام واحد والجواب عنه بوجوه

قالت اليهود رادة على المسلمين : يدعون أن الشريعة المحمدية نسخت كثيراً من أحكام التورات مثل : تحريم الشحوم ، و لحوم الإبل ، و صيد السبت، و مخالطة الحائض ، و تحريم اليسير من الخمر و نحو ذلك ، و هو محال لأن القول بالنسخ يقتضي تجويز البدء و الندم على الله سبحانه ، و هو محال ، فالنسخ محال ،فيكون شريعة التورات مستمرة إلى قيام الساعة ، و الشريعة المحمدية المدعية للنسخ باطلة ، و هو المطلوب . ثم إنا نقول : الفعل إن كانت مصلحة حسنة في نفسه وجب أن لا يحرم أو مفسدة في نفسه وجب أن لايؤمر به . فالقول بالنسخ يؤدي إلى انقلاب الحقائق بأن يصير الحسن قبيحا ، و قلب الحقائق محال ، فالنسخ محال . و ايضاً كلام الله سبحانه قديم أزلي ، و حكمه كلامه ، فيكون الأمر و النهي قديمين ، فيجتمع الأمر و

النهي في الفعل الواحد ، و هو محال ، فيكون النسخ المفضي إليه محالا ، و هو المطلوب . أقول قبل الخوض في الرد على الضالين : النسخ : في اللغة الإزالة ، و في اصطلاح أهل الإسلام بيان مدة انتهاء الحكم العملي الجامع للشروط ؛ لأن النسخ لايطرأ عندنا على القصص ، و لا على الأمور القطعية العقلية ، مثل إن صانع العالم موجود ، و لا على الأمور الحسية مثل ضوء النهار و ظلمة الليل ، و لا على الأحكام التي تكون واجبة نظراً إلى ذاتها ، مثل آمنوا و لاتشركوا ، و لا على الاحكام المؤبدة مثل ﴿ و لاتقبلوا لهم شهادةً أبداً ﴾ و لا على الأحكام الموقتة قبل وقتها المعين ، مثل ﴿ فاعفوا و اصفحوا حتى ياتي الله بأمره ﴾ بل يطرأ على الأحكام التي تكون عملية محتملة الوجود و العدم غير مؤبدة و لا موقتة ، و تسمى الأحكام المطلقة ، و ليس معنى النسخ المصطلح أن الله سبحانه أمر أو نهى أولاً ، و ما كان يعلم عاقبته ، ثم بداله رأي فنسخ الحكم الأول ليلزم الجهل ، و ليلزم الشناعة عقلاً . بل معناه أن الله سبحانه كان يعلم أن هذا الحكم باقيا على المكلفين إلى الوقت الفلاني ثم ينسخ ، فلما جاء الوقت أرسل حكماً آخر ظهر منه الزيادة و النقصان و الدفع مطلقا، ففي الحقيقة هذا بيان انتهاء الحكم الأول ، لكن لما لم يكن الوقت مذكوراً في الحكم الأول ، فعند ورود الثاني يتخيل لقصور علمنا في الظاهر أنه يفيد ، و لا استحالة في هذا المعنى لا بالنسبة إلى ذات الله سبحانه و لا إلى صفاته ، فكما أن في تبديل المواسم : مثل الربيع و الصيف و الخريف و الشتاء ، و كذا في تبديل الليل و النهار، و تبديل حالات الناس : مثل الفقر و الغنى و الصحة و المرض و غيرها ، حِكَماً و مصالح لله سبحانه : سواء ظهرت لنا أو لم تظهر. فكذلك في نسخ الأحكام حِكَمٌ و مصالح نظرا إلى أحوال المكلفين و الزمان و المكان . ألا ترى أن الطبيب الحاذق يبدل الأدوية و الأغذية بملاحظة المريض و غيرها على حسب المصلحة التي يراها ؟ و لايحمل أحد فعله على العبث و السفاهة و الحماقة و الجهل، فكيف يظن عاقل هذه الأمور في الحكيم المطلق العالم بالأشياء بالعلم القديم الأزلي الأبدي ؟ و إذا تيقنت هذا فأقول : و الجواب من وجوه : أحدها أن النسخ ليس فيه بدأ و لا ندم ؛ لأن البدأ - يعني بمعنى تبديل الرأي - و الندم أن يظهر ما لم يكن ظاهراً قبل ، كما يبدأ للإنسان في سفره أو يندم عليه إذا ظهر له أن

الإقامة هي المصلحة ، و قبل ذلک كان جاهلا لمصلحة الإقامة، و الله سبحانه بكل شيء عليم ، فالبدء و الندم عليه محالان ، لكن معنى النسخ أنه سبحانه علم في الأزل أن تحريم الشحوم مثلاً مصلحة للمكلفين في الزمن الفلاني ، و مفسدة للمكلفين في الزمن الفلاني ، و يعلم في الأزل أنه يشرعه في وقت المصلحة ، و ينسخه في وقت المفسدة . فالحكم الناسخ و المنسوخ كلاهما معلوم لله تعالى أزلاً و أبداً ، و لم يتجدد في العلم ما لم يكن معلوماً حتى يلزم البدء ، بل الأحكام تابعة لمصالح الأوقات و اختلاف الأمم ، و ليس في هذا شيء من المحال .

" و ثانيها " : اتفاق اليهود و النصارى على أن آدم - عليه السلام - شرع الله سبحانه له تزويج الأخ من أخته التي ليست توءمة مع اتفاقنا على تحريم ذلک بعد آدم - عليه السلام - و هذا حقيقة النسخ فقد اعترفوا به ، فلايكون محالا على الله سبحانه .

" و ثالثها " : إن من أحكام التوراة أن السارق اذا سرق في المرة الرابعة تثقب أذنه و يباع ، و قد اتفقنا على نسخ ذلک ، فيكون النسخ جائزاً إجماعاً فلايكون محالا على الله سبحانه .

" و رابعها " : إن فريقي اليهود و النصارى متفقان على أن في التوراة : إن الله سبحانه قد أبدل ذبح ولد إبراهيم الخليل بالكبش ، و ذلک أشد أنواع النسخ ؛ لأنه نسخ قبل فعل شيء من نوع المأمور به أو أفراده ، و إذا شهدت التوراة بأشد أنواع النسخ فلجواز غيره بالطريق الأولى .

" و خامسها " : إن في التوراة أن الجمع في النكاح بين الحرة و الأمة كان جائزاً في شرع إبراهيم الخليل لجمعه بين سارة الحرة و هاجرة الأمة ، و قد حرمته التوراة .

" و سادسها " : إن في التوراة قال الله سبحانه لموسى عليه السلام : أخرج

انت و شعبك من مصر لترثوا الأرض المقدسة التي وعدت بها آباءكم إبراهيم الخليل أن ورثها نسله ، فلما صاروا إلى التيه قال الله سبحانه : لاتدخلوها لأنكم عصيتمونى ، و هو عين النسخ . " و سابعها " : تحريم السبت فإنه لم يزل العمل مباحاً إلى زمن موسى - عليه السلام - و هو عين النسخ . " و ثامنها " : إن في التوراة ما هو أشد من الندم و البدء ، ففيها مرض سلطان اليهود حزقيال ، و أوحى الله سبحانه إلى أشعيا عليه السلام : قل لحزقيال يوحى ، فإنه يموت من علته هذه ، فأخبره فبكى حزقيال و تضرع ، فاوحى الله سبحانه إلى أشعيا أنه يقوم من علته و ينزل إلى الهيكل بعد ثلاثة أيام ، و قد زيد في عمره خمس عشرة سنة ، و مثله في التوراة كثير . " و تاسعها " : إن النسخ على وفق رعاية المصالح كما عرفت آ نفا في المقدمة الممهدة ، و ذلك لأن الأمم مختلفون في القوة و الضعف، و اليسار و الأعسار ، ولين القلوب و غلظها ، و إقبالها و إدبارها ، بل الإنسان الواحد تختلف أحواله في الأزمنة المختلفة ، فإذا شرع الله تعالى حكماً لمعنى ثم تغير ذلك المعنى ، فمقتضي رعاية المصالح نسخ ذلك الحكم إلى ضده أو نقيضه ، كما وجب الذبح على إبراهيم الخليل لإسحاق - عليه السلام - ليظهر الإنابة و التسليم لقضاء الله تعالى من الإثنين ، فلما ظهر ذلك و حصلت مصلحة الابتلاء فرعاية المصالح تقتضي نسخ وجوب الذبح ، فيكون النسخ على وفق رعاية المصالح . و أما أنه إذا كان على وفق رعاية المصالح يكون جائزا فلأن رعاية المصالح جائزة على الله سبحانه إجماعاً ، و إنما اختلف الناس : هل تجب أم لا ، و مذهب أهل الحق عدم الوجوب و سيأتي .

فإن قيل: اعتراض على المقام الأول بالمعارضة

قالت اليهود رادة على المسلمين : و من العجائب أن المسلمين يدعون أن التورات فيها تبديل و تغيير، و أنها ليست على وضعها الأول المنزل من عند الله سبحانه ؛ مع أنها منتشرة في المشرق و المغرب و سائر أقطار الأرض ، و هي على

نظام واحد لا اختلاف فيها و لا تغير و لا تبدل ، و ينقلون عن قرآنهم أن فيه أن الله سبحانه أخبر عنا : إنا نحرف الكلام عن مواضعه مع أننا ما حرفنا و ما بدلنا ، و هذا كتبنا و كتبهم تحكم بيننا و بينهم ، هل فيها تبديل أم لا ، و الجواب من وجوه : أحدها أن اليهود تعترف بأن سبعين كوهانا اجتمعوا على تبديل ثلاثة عشر حرفا من التوراة بعد المسيح في زمن القياصرة ، و من اجترأ على تبديل حرف من كتاب الله ، و تحريفه لايوثق به فيما يدعى أنه كتاب الله ، إذ لعله مما حرفه ، و الكوهان هو المقدم في أصول دياناتهم و صاحب هي كلهم، و لايكون إلا من ولد هارون عليه السلام . و اتفق اليهود على أن التوراة ما كانت توجد إلا عند الكوهان وحده ، فإذا كان هذا ثناؤهم الجميل فعلى من يحصل التعويل بل يجزم الطفل بوقوع التغير و التبدل .

" و ثانيها " : إن التوراة مبدلة قطعا لما تقدم بيانه ، مما اشتملت عليه من نسبة الأنبياء و خاصةً عباد الله إلى الفسق و الزنا و شرب الخمر ، و ما لايصدر من أدنى السفلة ؛ حتى أنهم يسمون هذه الحكايات بالنجاسات مع قيام الأدلة القاطعة على عصمة الأنبياء ، فيحصل الجزم بعدم صحة ما في أيديهم من التوراة .

" و ثالثها " : إن أحبار اليهود يعلمون علماً يقينيا أن هذه التوراة ليست منزلة على بني إسرائيل بعينها بسبب أن موسى عليه السلام صان التوراة عن بني إسرائيل ، و منعها منهم ، و خص بها أولاد هارون ، و ذلك قول التوراة " تفسيره " : و كتب موسى عليه السلام هذه التوراة ، و أعطاها لأئمة بني إسرائيل ، و كان بنو هارون الأئمة و قضاة اليهود و حكامهم ، و لم يبذل موسى عليه السلام بني إسرائيل إلا نصف السورة . و ذلك قول التوراة " تفسيره " : و كتب موسى عليه السلام هذه السورة ، و علمها بني اسرائيل ، و هذا دليل على أن موسى عليه السلام لم يعط بني إسرائيل إلا هذه السورة ، لم يكن بنو إسرائيل يعلمون من بقية التوراة شيئا ، ثم إن الهارونيين الذين خصوا بالتوراة لم يكونوا يعتقدون أن حِفْظها واجب أو سنة ، بل كان الحفظ فيهم لبعضها يقع بالاتفاق ، و على

سبيل الفضيلة ، كما يحفظ المسلمون التواريخ و غيرها ، ليكون ذلك لهم فضيلة بين الناس ، لا أنهم مأمورون بها شرعاً ، فإن كابروا في ذلك لطابهم بنقل خلافه من التوراة ، فلايجدونه ثم قتل " بخت نصر " الهارونيين على دم " يحيى " عليه السلام حين أنكر على ملك بني إسرائيل في زمانه زواجه لابنة امرأته فضرب عنقه و دفن ، فبقي كلما ردم فار الدم مع طول الأيام حتى قدم " بخت نصر " ، فقال : ما هذا الدم فقيل : إنه يفور كلما رَدَمَ ، فقال : إنه يقول : خذوا بثأري ، فقتل من بنى اسرائيل عليه سبعين ألفاً ، فسكن الدم ، فلما رأى " عُذير " أن القوم قد أحرق هي كلهم و زالت دولتهم و عدم كتابهم ، جمع من محفوظاته و من النقول التي كان يحفظها الكهنة ما لفقوا منه في هذه التوراة التي بأيديهم ، و ذلك بعد سبعين سنة بعد " بخت نصر " ، فلذلك بالغوا في تعظيمهم "عُزيرا " غاية المبالغة ، و يزعمون أن التوراة تنزل على قبره إلى الآن ، فالذي في أيديهم في الحقيقة " كتاب عُزَير " و ليس كتاب الله سبحانه ، و إذا طالعت فصولها دلت على أن الذي جمعها أجل جاهل بالصفات الربانية و الأداب النبوية ، و لذلك نسب إلى الله تعالى صفات التجسيم و الندامة على ما مضى من أفعاله ، و أنه ندم على الطوفان فهذا أصل توراتهم ، ثم أنهم مع هذا الأصل الواهي الذي لايوثق بشيء منه ليس على وجه الأرض منهم بشر يروى التوراة عدلا عن عدل بل هي تلفيقات مجهولات و تواريخ موضوعات ؛ بحيث أن التواريخ الإسلامية خير منها و أوضح بكثير لقرب عهد زمانها، فإن بعد الزمان المفرط يقتضي مزيد عدم الوثوق أكثر . مع أن المسلمين لايجيزون الاعتماد على التواريخ في شيء من الأحكام البتة ، و اليهود يجعلون هذه التلفيقات و التواريخ عمدة لمعادمم و شريعةً لخالقهم ، و مانعة مما ورد من الحق المحض ، و هو غاية الخذلان ، فظهر بهذا أن التوراة التي بأيديهم لايقطع بها و لايظن أن شيئا من عند الله جل جلاله و هو المطلوب . فتأمل في هذا المقام ، فقد غفل عنه أقوام بعد أقوام .

.... فإن قيل : خبر كل واحد لايفيد إلا الظن ، و ضم الظن إلى الظن لايوجب اليقين ، و أيضاً جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع ؛ لأنه نفس الآحاد . قلنا: ربما يكون مع الاجتماع ما لايكون مع الا نفراد كقوة الحبل المؤلف من الشعرات ....

الفرق بين حكم الكل المجموعي و بين حكم الكل الإفرادي

((فإن قيل)) : اعتراض على المقام الأول على سبيل المعارضة ، و منشؤه عدم الفرق بين الكل المجموعي و بين الكل الإفرادي ، و قياس حكم الكل المجموعي على الكل الافرادي ((خبر كل واحد)) : يعني من أهل التواتر ((لايفيد إلا الظن و ضم الظن ، إلى الظن لايوجب اليقين)) : قالوا : لما لم يكن كل واحد من الأخبار مفيداً لليقين فكذا مجموعها ، كما نقول : إن كل واحد من الحبش لما لم يكن أبيض امتنع أن يكون الكل البيض ، و كما نقول : كل قطرة من الكوز لايكفي الوضوء ، فكذا ضم قطرة إلى أخرى لايكفي الوضوء . و حاصله : إن الخبر المتواتر الا جملة أخبار آحاد ، و خبر الواحد لايفيد إلا الظن ، و لا شك أن اجتماع الظن مع الظن يفيد الظن لايفيد اليقين . ((و أيضاً)) : معارضة ثانية على المقام الأول . ((جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع)) : قال الكذب جائز على كل واحد من أهل التواتر ، فوجب أن يبقى ذلك الجواز حال الاجتماع ((لأنه)) : يعني المجموع من حيث المجموع . ((نفس الأحاد)) : و على هذا امتنع القطع و الجزم على أن الكذب لايقع . ((قلنا)) : منشؤه فرق بين حكم الكل المجموعي و بين حكم الكل الإفرادي و ذلك لأن الكل على ثلاثة أقسام : الأول أن الكل بمعنى الكلي ، و هو الذي يعبر عنه بالكلي ، و يراد به الطبعية من حيث العموم و الإطلاق، و المنعقدة منه قضية طبعية نحو : كل إنسان نوع ، و كل حيوان جنس يعني الإنسان الكلي نوع و الحيوان الكلي جنس . و الثاني : الكل بمعنى الكل المجموعي ، و هو الذي يعبر عنه بالمجموع ، و يراد به مجموع من الأفراد من حيث هو مجموع نحو : كل

إنسان لايسعه هذه الدار ، يعني مجموع جميع أفراد الإنسان لايسعه هذه الدار نحو: كل إنسان لايشبعه هذا الرغيف ، و المنعقدة منه إما قضية شخصية ، و إليه ذهب الفاضل اللاهوري ، هذا إذا كان المضاف إليه للكل جزئيا حقيقيًّا نحو: كل زيد حسن، لأن مجموع أجزاء الشخص شخص ، و كلما حكم فيها على الشخص فهي شخصية و مخصوصة ، أو المنعقدة منه مهملة ، و هو مختار الشارح قدس سره . هذا إذا كان المضاف إليه للكل كليًّا نحو: كل إنسان لايشبعه هذا الرغيف ، لأن المجموع من حيث المجموع ، و إن كان شيئا واحدا في الواقع ؛ لكن يحتمل الزيادة و النقصان عند العقل، فيحتمل التعدد و لم يبين كمية الأفراد ، فصارت مهملة. و الثالث : الكل بمعنى الكل الإفرادي ، و هو الذي يعبر عنه بكل فرد يعني به كل فرد من أفراد الموضوع بالاستقلال نحو: كل إنسان حيوان يعني كل فرد من أفراد الإنسان حيوان ، و المنعقدة منه قضية محصورة ؛ لأن الحكم فيها على الأفراد مع بيان كميتها ، و كلما هو كذلك فهي محصورة .

و ((ربما يكون مع الاجتماع ما لايكون مع الإنفراد)) : و حاصله : إنا لانسلم أن ضم الظن إلى الظن لايفيد اليقين ، و لانسلم أيضاً أن جواز كذب كل واحد من الأحاد يوجب جواز كِذْبِ المجموع من حيث هو مجموع ، فإنه يجوز أن يكون مع اجتماع الأفراد قوة لاتكون مع الانفراد . ((كقوة الحبل المؤلف من الشعرات)) : يعني ألا ترى أن كل شعرة شعرة لايصلح أن يربط بها السفينة أو الفيل ، و اذا سُوِّيَ من الشعرات حبل متين يصلح أن يربط بهذا الحبل الفيل أو السفينة ، ألا ترى أنه يصح أن يقال : هذا الرغيف يشبع كلا من الإنسان صادِقاً ، و لايصدق قولنا : ذلك يشبع مجموع أفراده من حيث هو مجموع ، و يصدق سبعون رجلاً حاملون لهذا الحجر ، و لايصدق كل واحد منهم حامل له ، و بالجملة و هو قول يصادم الحس و تبطله البداهة ، فكيف يكون خبر الواحد خبر الجماعة ، و ما هي فائدة الاجتماع حينئذ من القوة و التعاون .

.... فإن قيل : الضروريات لايقع فيها التفاوت و الاختلاف ، و نحن نجد العلم بكون الواحد نصف الإثنين أقوى من العلم بوجود إسكندر ، و المتواتر قد أنكرت إفادته العلم جماعة من العقلاء : كالسمنية و البراهمة ، قلنا : هذا ممنوع بل قد يتفاوت أنواع الضروري بواســطة التفاوت في الإلف و العادة و الممارسة و الأخطار بالبال ....

((فإن قيل)) : سوال على المقام الثاني بالمعارضة ((الضروريات لايقع فيها التفاوت)) : يعني ما سبق من أن هذا الخبر يفيد العلم الضروري لايتفق مع ما ثبت من أن الضروريات لايقع فيها التفاوت بأن يكون بعضها أخفى من بعض لأن الخفاء ينافي البداهة. ((و الاختلاف)) : و أيضاً فالضروريات لايختلف فيها ، يعني لايقع اختلاف العلماء في إيجاب حكم ضروري و سلبه ، و إلا لكان إيجابه عند النافي محتاجا إلى النظر و الكسب . ((و نحن نجد العلم بكون الواحد نصف الإثنين أقوى من العلم بوجود إسكندر)) : فثبت التفاوت . ((و التواتر قد أنكرت إفادته العلم جماعة من العقلاء)) : فثبت الاختلاف ((كالسمنية)) : طائفة من الهند من عبدة الأصنام منسوبة إلى سومنات من أعظم أصنام الهنود ، ((و البراهمة)) : جمع برهمن ، و هم قوم من الهند من عبدة الأوثان ينكرون البعث الجسماني و ينكرون بعثة الأنبياء . ((قلنا : هذا)) : يعني عدم التفاوت و عدم الاختلاف في الضرورى ((ممنوع)) : يعني و الجواب عن كل بالمنع . ((بل قد يتفاوت أنواع الضروري)) : لكن لا من حيث خفاء الحكم في نفسه حتى ينافي البداهة بل . ((بواسطة التفاوت في الإلف و العادة و الممارسة و الأخطار بالبال)) : يعني قد يكون الحكم البديهي مما لم يألفه العالم ، فيجد الاعتقاد به أقل من الاعتقاد و الإذعان بالمألوف ، إذ بضرورة العقل أن طبع الإنسان لايتبادر و لايسارع إلى قبول غير المألوفات نحو مسارعته و مبادرته إلى قبول المألوفات ، أما بعد الالف فيجد الأحكام الضرورية بأسرها على السواء .

.... و تصورات أطراف الأحكام و قد يختلف فيه مكابرة و عناد كالسوفسطائية في جميع الضروريات ، و النوع الثاني خبر الرسول المؤيد أي الثابت رسالته بالمعجزة والرسول انسان بعثه الله تعالى ....

((و تصورات أطراف الأحكام)) : يعني من الموضوع و المحمول ، يقول : قد يكون الموضوع و المحمول في الحكم البديهي بديهيين نحو : الواحد نصف الإثنين ، و قد يكون نظريين نحو : الواجب الوجود ليس بجوهر ، فنجد الحكم في القضية الأولى أوضح و أظهر منه في القضية الثانية من حيث تصور الأطراف ، أمابعد تصورها فلا تفاوت في نفس الحكم . ((و قد يختلف فيه مكابرة و عناداً)) : يعني و قد يقع فيه الاختلاف و المنازعة مكابرة ، و المكابرة كما قال بعض الأفاضل : هي لم يكن الغرض منها إظهار الحق ، بل الغرض منها مجرد الإلزام على الخصم ، و قد يقع فيها الخلاف عناداً . و المعاندة هي منازعة في مسئلة علمية مع عدم العلم في كلامه و كلام خصمه و صاحبه . ((كالسوفسطا ئية)): يعني مثل اختلافهم ((في جميع الضروريات)) : إشارة إلى أن اختلاف المكابرة و المعاندة لايضر في ضرورة الحكم ، و إلا لبطلت الضروريات بأسرها و بتمامها ، أقول لما فرغ عن النوع الأول شرع في الثاني فقال : ((و النوع الثاني : خبر الرسول المؤيد)) : المؤيد إما على صيغة اسم الفاعل - يعني المقوي للدين- بالأدلة القاطعة ، أو على صيغة اسم المفعول ، و إليه أشار بقوله ((أي الثابت رسالته)) : يعني المنصور من عند الله سبحانه بالبراهين القاطعة و الحجج الساطعة العقلية و السمعية . ((بالمعجزة)) : و سيأتي تفسيره .

والرسول إنسان: اختلاف العلماء في هذا التعريف والصواب فيه

((و الرسول إنسان بعثه الله تعالى)) : و اعلم أولاً أن الغرض من التعريف إما تحصيل صورة غير حاصلة أو تعيين صورة من بين الصور المخزونة ، الثاني هو اللفظي، و الغرض منه الالتفات إلى المعنى بعد الذهول عنه ، و الأول هو الاسمي ، فإن كان المقصود تصوير مفهوم الاسم مع عزل اللحظ عن الوجود فاسمي بحسب الاسم ، و إن لوحظ الوجود أيضاً في التصوير فاسمي بحسب الحقيقة ، هذا على ما هو

المشهور بين القوم ، و إذا وعيت هذا فاعلم أنه قال الفاضل اللاهوري : إن هذا التعريف لفظي ، و لذا جاز أخذ النوع فيه ، و قال الفاضل الجائسي راداً على الفاضلّ اللاهوري : إن هذا التعريف ليس بلفظي ؛ لأن الغرض منه تفهيم من لايعلم معنى النبي إصطلاحاً ، و الصواب أن الحكم الجزمى من كل منهما ليس بصواب ، فهذا التعريف يحتمل أن يكون اسميا لو كان الغرض منه تصوير معنى النبي لمن لايعلمه ، و يحتمل أن يكون لفظيا و هو المناسب بعبارات أهل الملة من القدماء ، فإنهم كثيراً ما يكتفون بالتمثيلات في التعريفات ، قال أستاذ الهند و أستاذ الكل في النظامية : و التعريف اسمي حقيقي و هو الظاهر، أو لفظي و هو المناسب لشان عبارات أهل الملة من القدماء ، و هو منقول منهم أيضاً فإنهم كثيرا ما يوردون التمثيلات و نحوها في التعريفات ، و جعل التعريف اللفظي سببا لأخذ النوع فيه ليس بسديد ؛ لأنه جاز ذكر الأنواع في تعريف الأصناف إسميا كان أو لفظيا ، في " الحاشية الكمالية " : و لا بأس في أخذ الأنواع في تعريف الأصناف .

وجه التخصيص بالإنسان في التعريف

- و ثانيا - إن التخصيص بالإنسان لأن البحث في نبوة الإنسان ، أو لأنه لم يثبت نبوة الملك ، و أما الجان ، فيتفق على نفي النبوة عنهم ، في " الحاشية الكمالية " الاتفاق على نفي النبوة عن الجان ، و في " النظامية " : و أما الجان فمتفق على نفي النبوة عنهم ، و في " الحاشية الكمالية " :

والقول بنبوة مريم مرجوح والنقد البسيط على الشيخ وابن حزم

و القول بنبوة مريم مرجوح ، فإيثاره على الرجل لأنهما سيان في المقصود ، و قال و حيد الدهر فريد العصر في " النظامية " : و ليس إيثاره على الرجل لدخول مريم ، فإن القول بنبوتها مرجوح ، بل لأنهما سيان في المفاد ، فأيهما أخذ يصح ، ثم لايذهب عليك أن عدم نبوة الملك إنما هو بالمعنى المذكور ، و أما الرسالة و السفارة فتحققت في الملك . - و ثالثا - أنه قال الإمام القرطبي : و فيه الاختلاف في نبوة أربع نسوة : مريم و آسية و سارة و هاجرة ، و زاد الحافظ المتقن السراج ابن الملقن حواء و أم موسىٰ - عليهما السلام - ، و ذهب أهل التحقيق إلى أن الذكورة شرط للنبوة خلافا لشيخ

مشائخ الأشاعرة الشيخ " أبي الحسن الأشعري " ، و خلافا للحافظ " ابن حزم الظاهري " ، و استدلوا بقوله سبحانه : ﴿ و ما أرسلنا من قبلك إلا رجالا نوحى إليهم ﴾ و بأن النساء ناقصات العقل و الدين ، و النبي يكون أعقل أهل زمانه ، و بأن الأنوثة تنافر الدعوة و الاشتهار ، فهذه النساء على القول الراجح من أولياء الله سبحانه ، و سيأتي التفصيل و أدلة الطرفين في آخرالكتاب . تفكر . - و رابعا - أنه لايشترط في النبوة شرط من الرياضيات و المجاهدات في الخلوات و الانقطاعيات ، و الاستعداد الذاتي من صفاء الجوهر و ذكاء الفطرة كما زعمت الفلاسفة ، بل الله سبحانه قادر مختار يختار برحمته من يشاء من عباده و حيث يجعل رسالته ، و التفصيل في المفصلات ، و سيأتي .

اختلفوافي النبي والرسول إما متباينان

- و خامساً - اختلفوا في النبي و الرسول ، إما متبائنان ، قال صاحب جامع الرموز: فالرسول من جاء بشرع مبتدأ ، و النبي من لم يات به ، و إن أمر بالإبلاغ كما في " شرح التأويلات " : و هو الظاهر من قوله تعالى : ﴿ و ما أرسلنا من قبلك من رسول و لا نبي ﴾ فيكون كل منهما في غيره مجازاً . انتهى عبارته . أقول : و هذا غير صحيح لتحققهما في بعض المواد قال الله سبحانه في حق كل من موسى و إسماعيل : ﴿ و كان رسولا نبيا ﴾ و قال في حق نبينا و رسولنا محمد ﷺ : ﴿ و لكن رسول الله و خاتم النبيين﴾ و إما متساويان ، فكل نبي رسول و كل رسول نبي لا فرق بينهما إلا بحسب المفهوم ، فهو من حيث أنه قال له سبحانه : ﴿ إنا ارسلناك ﴾ أو مافي معناه يسمى رسولا ، أو من حيث أنه أنبأ للخلق أحكامه يسمى نبياً ، و هذا مذهب جمهور المعتزلة ، و اختاره الشيخ ابن الهمام من الما تريدية و الشيخ التفتازاني من الأشاعرة حيث قال في " شرح المقاصد " : النبي إنسان بعثه الله تعالى لتبليغ الأحكام و كذا الرسول ، انتهى كلامه بلفظه . أقول و هو غير ملايم لقوله سبحانه : ﴿ و ما أرسلنا من قبلك من رسول و لا نبي ﴾ فإنه لوكان الرسول مساويا للنبي فنفي أحد المتساويين يستلزم نفي المساوي للآخر ، فيلزم اللغو في كلام الباري سبحانه و هو كما ترى ، أو الرسول أعم من النبي ، فالرسول إنسان أو ملك مبعوث .

.... إلى الخلق لتبليغ الأحكام ، و قد يشترط فيه الكتاب بخلاف النبي ؛ فإنه أعم . و المعجزة أمر خارق للعادة قصد به إظهار صدق من ادعى أنه رسول الله تعالى ....

((إلى الخلق)) : بخلاف النبي ، فإنه لايكون إلا إنساناً ، و نقله بعضهم عن الإمام الفخر الرازي-روح الله روحه-أقول : و هو أيضاً غير مطابق لقوله سبحانه : ﴿ و ما أرسلنا من قبلك من رسول و لا نبي ﴾ لأنه لوكان الرسول أعم فنفي الأعم يستلزم نفي الأخص ، فيلزم لغوية كلام الباري سبحانه و هو كما ترى ، أو الرسول أخص من النبي، و عليه جمهور أهل السنة ، و قال " القاضي عياض " من المالكية الأشاعرة : و الصحيح الذي عليه الجمهور ، إن كل رسول نبي من غير عكس ، فاختلفوا في بيانه ، فالشارح - قدس سره - خصص بالكتاب ((لتبليغ الأحكام)) : اللام للنفع و الحكمة لا للغرض فإن مشائخ الأشاعرة قالوا : لايجوز تعليل أفعاله سبحانه بشيء من الأغراض و علل الغاية ، و وافقهم على ذلك جهابذة الفلاسفة و طوائف المليين خلافا للمعتزلة ، و ليس هذا مشهد تفصيله ، و سيأتي في موضعه ، و المراد بتبليغ الأحكام ما يشمل تقريرها كأنبياء بني إسرائيل بعثوا لتقرير دين موسى عليه السلام ، ثم ما يترتب على الفعل من الأثر ، فمن حيث أنه نتيجة الفعل و ثمرته يسمى فائدة ، و من حيث أنه على طرفه و نهايته يسمى غاية ، ثم إن كان سببا باعثا لإقدام الفاعل عليه يسمى بالنسبة الى الفاعل غرضا و مقصوداً ، و بالنسبة إلى الفعل عِلة غاية .

فقال ((و قد يشترط فيه الكتاب بخلاف النبي ؛ فإنه أعم)) : و المحقق الدواني خصص بالكتاب أو الشريعة ، فقال ، و قد يخص بمن هو صاحب كتاب أو شريعة ، فيكون أخص من النبي ، فحاصل التعريف : و أما الرسول فذهب أهل السنة إلى أنه أخص من النبي ، فهو عندهم إنسان بعثه الله لتبليغ الأحكام و أُنزلَ عليه كتاب من الكتب السماوية ، و سواء بعد هذا كان له شرع أم لا ، خلافا لمن عول منهم في الخصوصية بينهما على هذا ورد عليه بأن إسماعيل كان رسولا مع أن شريعته هي

شريعة أبيه من قبله ، و استدل أهل السنة بقوله سبحانه : ﴿ و ما أرسلنا من قبلك من رسول و لا نبي ﴾ فالعطف يدل على المغايرة بينهما ، و تباينهما باطل لتصادقهما ، و كون الرسول أعم أو مساويا لا فائدة معه في إعادة نفي النبي ؛ لأنه ينتفى بنفي الرسول، فلم يبق إلا أن يكون أخص منه ، و قد يستدل أهل السنة بما ورد أن النبي ﷺ سئل عن عدد الأنبياء ، فقال : مئة و أربعة و عشرون ألفاً . و قيل له كم الرسل منهم ، قال : ثلاث مئة و ثلاثة عشر جماً غفيراً ، و هو نص في أخصية الرسول عن النبي ، قيل : فكان يجب أن تكون الكتب على عددهم مع أنها مئة و أربعة ، و أجيب عنه أنه لا مانع من تكرار نزولها ، و تخصيص بعضها ببعض الأنبياء ليس الا لنزولها عليه أولاً ، فافهم و تأمل .

ومن دلائل النبوة، المعجزة

((و المعجزة أمر خارق للعادة قصد به إظهار صدق من ادعى أنه رسول الله تعالى)) : و من دلائل النبوة المعجزة ، قوله : و هي أمر خارق للعادة ، فخرج به السحر ؛ لأن الحق أنه ليس من خوارق العادات ، كما أن الطلسم و ما يترتب على خصائص بعض الأشياء كالمغناطيس و الكهرباء كذلك ، و خرج الخارق الذي يظهر على يد المتنبىء، سواء كان على وفق ما ادعاه أم لا ، لأنه يقصد به إظهار صدقه ، فإن تصديق الكاذب محال على الله سبحانه ، نعم ! هذا القيد لايدفع الالتباس بين المعجزة و هذا الخارق ، فإنه لا اطلاع لنا على قصد الله سبحانه ، و دفعه يكون بأن يقدرنا الله تعالى على معارضة المتنبىء ، حتى ينفخ أمره و ينظر للناس كذبه و دجله ، و يخرج عن تعريف المعجزة كرامات الأولياء و إرهاصات الأنبياء لعدم ظهورهما على يد مدعي النبوة، و من قال : إنهما معجزات لنبي فقد شبه في الكرامة ، و غلب المعجزة على الإرهاص ، و لم يرد بذلك أنهما منها على الحقيقة ، و وجه التشبية ما تستبقه الكرامة من إظهار صدق النبي أيضاً ، ثم إنه لاحق في الاعتراض بأن المعجزة لاتعرف إلا بعد العلم بالنبوة ، فكيف تجعل دليلاً عليها ؟ إذ لايتردد في أنها معجزة بعد العلم بالعجز عن الإتيان بالمثل عند التحدي ، و هو قبل أن تثبت النبوة .

ولمعجزاته ﷺ مزايا لم تحصل لغيره

و لمعجزاته ﷺ مزايا لم تحصل لغيره : لأنه جاء بالقرآن في زمن الفصحاء و البلغاء ، و سأل من جميعهم أن يأتوا بمثله فأعجزهم ، فسألهم سورة منه بحيث تصدق على سورة الكوثر ، فعجزوا ، فنادى بينهم على رؤوس الأشهاد : ﴿ لو اجتمعت الجن و الإنس على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لايأتون بمثله و لو كان بعضهم لبعض ظهيرا ﴾ و مع ذلك التوبيخ الذي يأباه ذو المروات لا سيما عند العرب العرباء ذات ذوي الأنفة و الكبرياء ، و مع ذلك كله أظهر و العجز و آثروا العدول إلى القتال ، و سلب النفس مع الأموال ، و مثل هذا لايفعله الجمع العظيم من العقلاء إلا للمبالغة في العجز ، و فيه من المعجزات وجوه كثيرة جداً . منها : إخبار عن المغيبات المستقبلات و كان ذلك يوم بدر ، و قوله : ﴿ غلبت الروم في أدنى الأرض و هم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين ﴾ ، و كان الأمر كذلك ، و قوله : ﴿ لتدخلن المسجد الحرام ﴾ و كان كذلك و هو كثير . و منها : إخبار عن أحوال القرون الماضية ، و وجد كذلك مع أنه - عليه السلام - لم يقرأ كتابا ، و لم يخالط و لم يرحل إلا إلى الشام مرتين في المتجر مع قومه ، و لم يلتمس هذا قط من أهل القصص و لا غيرهم . و منها : أنه باق على وجه الدهر و غيره ذهب بذهاب نبي ذلك المعجزة . و منها : أنها واحدة و هو القرآن ، و هو آلاف من المعجزات و غيره واحدة من كل وجه . و منها :أنه لايمل مع تطاول الأزمان ، و نجد أحسن قصيدة غراء ، أو رسالة بديعة حسناء يستحلها السمع ، ثم يملها و يسأمها . و منها :أنه معجز شريف في معنى لطيف ، و هو الفصاحة و البلاغة و أنواع سحر البيان مع الوصف العجيب و الرونق الغريب ؛ لأن أمته أشرف عقولا سرية و أعظم أخلاقا رضية و ألطف نفوسا بشرية ، فتحدّى لها بالمعجز الشريف في المعنى اللطيف ، و لما كانت الأمم المتقدمة أكثف طبعا و أصعب انقيادا و سمعا جعل معجزهم في الصور الكثيفة . و الآيات القاهرة الغيضة : في نتق الجبال و شق البحار و بروز الحيوان من الصخرة الصماء ، و مقتضى الحكمة علاج كل مريض بما ناسبه ، فالنسمة الشريفة بشراب الرمان و الجبلة الكثيفة بالحطب و النيران ، و من معجزاته الحسية انشقاق القمر، و هو أعظم من انشقاق البحر لأن الماء في كل حين يفترق من حيث الجملة ، و أجرى الماء من أصابعه ، و هو أعظم من إجراء الماء من الحجر ؛ لأن الحجر مكان الماء من حيث الجملة ، و كلمه الحصى و الجمل و الشجر . و الحاصل و معجزاته عليه السلام كثيرة جدًّا ليس هذا موضع استيعابها ، و سيأتي التفصيل في موضعها . و بالله التوفيق .

.... و هو : أي خبر الرسول ، يوجب العلم الاستدلالي : أي الحاصل بالاستدلال أي النظر في الدليل ، و هو الذي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم بمطلوب خبري و قيل : قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولاً آخر ، فعلى الأول الدليل على وجود الصانع هو العالم ، و على الثاني قولنا : العالم حادث و كل حادث فله صانع ، و أما قولهم : الدليل هو الذى يلزم من العلم به العلم بشيء آخر فبالثاني أوفق ....

((و هو : أي خبر الرسول ، يوجب العلم الاستدلالي أي الحاصل بالاستدلال أي النظر في الدليل ، و هو)) : يعني الدليل ، ((الذي يمكن التوصل)) : و انما ذكر الإمكان ؛ لأن الدليل لايخرج عن كونه دليلا لعدم النظر فيه بالفعل ، قال السيد الشريف تنبيهاً على أن الدليل من حيث هو دليل لايعتبر فيه التوصل بالفعل ، بل يكفي إمكانه ، فلا يخرج عن كونه دليلاً بأن لاينظر فيه أصلاً ، و لو اعتبر وجوده يخرج عن التعريف ما لم ينظر فيه أبداً . ((بصحيح النظر)) : يعني بالنظر الصحيح من إضافة الصفة إلى الموصوف . ((فيه)) : يعني في الدليل ، و المراد بالنظر وجود الصانع إذا كان النظر و اللحاظ فيه على وجه حدوثه الصحيح ، أن يلاحظ على الوجه الذي يكون ذلك الشيء دليلاً عليه على ذلك الوجه ، مثل العالم مثلاً يكون دليلاً على وجود الصانع ، إذا كان النظر و اللحاظ فيه على وجه حدوثه . و أما إذا كان النظر فيه على وجه أنه عرض أو جوهر أو غيرهما فلايكون دليلاً و برهاناً على وجود الصانع ، قال السيد : أراد بالنظر فيه ما يعم النظرفي نفسه ، و النظر في أحواله يتناول المفرد الذي من شأنه ، إذ النظر في أحواله أوصل إلى المطلوب كالعالم مثلاً فإنه سمي عندهم دليلا ((إلى العلم بمطلوب خبري)) ....

أقول: الأحسن حمل الإمكان في التعريف على معناه الأعم من الضرورة أو الجواز

أقول : و الأحسن حمل الإمكان في التعريف على معناه الأعم من الضرورة أو الجواز ؛ ليكون جاريا على مذهب الجماعة : من أن التوصل بالدليل إلى العلم بالمطلوب بطريق جري العادة ، فيجوز تخلفه ، و المعتزلة القائلين بأنه ضروري و لكن بطريق التوليد ، و الفلاسفة بأنه كذلك غير أنه بطريق الإعداد ، و لايشترط فيه التوصل بالفعل فيشمل المقدمات قبل النظر فيها ، و كذلك بعد النظر فيها ؛ لأن إمكان التوصل يجامع التوصل بالفعل ، كما هو مشهور ، و العجب كل العجب : إن بعضهم أخرجها عنه بقيد الإمكان مع أنها معه أولى ، بأن تكون من أفراد الدليل !! ؟ و أما النظر الفاسد و الفكر الكاسد فلايمكن التوصل به . و إن وصل به فعلى طريق الاتفاق و هذا التعريف خاص ببعض أفراد القياس ، و هو البرهان ، إذ هوالذي يتوبه إلى العلم و هو الذي اعتبره علماء الأصول .

((و قيل)) : قائله أهل المعقول ((قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولاً آخر)) : يعني أنه قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته و صورته قول آخر ، فللصورة مدخل في الاستلزام كالمادة ، و المراد بالقول الأول المعقول كما أن الثاني كذلك و إطلاق الدليل على الملفوظ تَجَوُّزٌ ، و لا استلزام فيه إلا باعتبار مدلوله ؛ لأن القياس في الحقيقة هو المعنى ، إذ المفيد للمطلوب هو سواء عبر بلفظ أولا ، و لذا عرفه الشيخ في بعض تصانيفه حيث قال : " و الأفكار المؤلفة في النفس بالبقاء تؤدى فيها إلى التصديق بشيء آخر " و هذا التعريف كالأول خاص بالبرهان ، إذ غيره لاينتج إلا الظن ، و لا استلزام مع الظنيات في نفس

الأمر ؛ بل على تقدير تسليم مقدمات القياس إلا أنه لايشتمل غير الدليل المركب بخلاف الأول ، فإنه يعم المركب و المفرد كالعالم يدل على وجود الصانع . ((فعلى الأول الدليل على وجود الصانع هو العالم ، و على الثاني قولنا : العالم حادث و كل حادث فله صانع)) : إشارة إلى أن الأول خاص بالمفرد و الثاني بالمركب ، و لا وجه لتخصيص الأول بالمفرد ، بل التعريف الأول يعم أيضا للمقدمات اللتي هي بحيث إذا رُتِّبت توصل إلى المطلوب ، مثلا : العالم دليل على وجود الصانع فإذا أردت النظر إلى أحواله قلت : لأن العالم حادث و كل حادث له محدث و صانع ، ينتج للعالم له صانع ، فحينئذ إن اعتبر الدليل فالعالم فقط يكون مفرداً ، و إن اعتبر المقدمات المذكورة المفروضة يكون مركبا ، إلا ما ادعى من أن المتبادر منه أنه ما يتوصل بالنظر في أحواله و لا كذلك إلا المفرد ، و أما المركب فإنه يتوصل بالنظر في ذاته و هو غير وجيه ، و لايدل عليه دليل بقي ما يقال من أنه تخرج عن هذا التعريف النتيجة ، فإنه يلزم للعلم بها العلم بالمقدمات المنتجة لها ، و ليس ذلك لازماً من العلم بها ، بمعنى أن يكون معلولا له بطريق جري العادة أو التوليد أو الإعداد ، و من أن تخرج عنه القضية الواحدة المستلزمة لعكسها ، و الكل ظاهر . فافهم . ((و أما قولهم : الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر)) : ظاهر هذا التعريف لايختص بالدليل بل يعمه ، و المعرف هو الموصل التصوري ؛ لأن العلم أعم من التصور و التصديق ، إلا أن يراد بالعلم اليقين لا مُطْلَقُ منشأ الانكشاف ، لكن على هذا تخرج الأدلة الظنية و الجهلية . ((فبالثاني أوفق)) : قال بعض الأفاضل : لأنه أخذ في هذا التعريف اللزوم و في التعريف الثاني كذلك ، و أما في التعريف الأول فأخذ الإمكان ، و الإمكان لايستلزم اللزوم ؛ لأن الأعم لايستلزم الأخص .

.... و اما كونه موجبا للعلم فللقطع بأن من أظهر الله تعالى المعجزة على يده تصديقا له في دعوى الرسالة ، كان صادقا فيما أتى به من الأحكام ، و إذا كان صادقا يقع العلم بمضمونها قطعا ، و أما أنه استدلالي فلتوقفة على الاستدلال ، و استحضار أنه خبر من ثبت رسالته بالمعجزات ، و كل خبر هذا شأنه فهو صادق ، و مضمونه واقع ، و العلم الثابت به أى بخبر الرسول ، يضاهي أي يشابه العلم الثابت بالضرورة ....

ثم لما كان ههنا مفهومان : الأول أن خبر الرسول مفيد للعلم اليقيني ، و الثاني أن خبر الرسول مفيد للعلم النظري ، فقال : ((و أما كونه)) : يعني خبر الرسول ((موجبا للعلم)) : مفيدا للعلم اليقينى . ((فللقطع بأن من أظهر الله تعالى المعجزة على يده تصديقا له في دعوى الرسالة ، كان صادقا فيما أتى به من الأحكام ، و إذا كان صادقا يقع العلم)) : يعني اليقين و الاعتقاد و الإذعان ((بمضمونها قطعا)) : و الأسهل و الأخصر أن يقول : و خبر النبي لايفيد إلا العلم اليقيني الجزمي ؛ لأنه يخبر عن الله سبحانه و خبر الله مقطوع بمصداقه ، و النبي يستحيل عليه الكذب فيما ينقله إلينا عنه سبحانه ، و سهو الأنبياء نادر في مثل هذا . ((و أما أنه استدلالي)) : و أما أن خبر النبي لايفيد إلا العلم النظري الكسبي ، ((فلتوقفه على الاستدلال و استحضار أنه خبر من ثبت رسالته بالمعجزات)) : هذا صغرى القياس . ((و كل خبر هذا شأنه)) : هذا كُبرى القِياسِ ، يعني كل خبر من ثبت رسالته و نبوته بالمعجزات ((فهو صادق ، و مضمونه)) : يعني مضمون هذا الخبر . ((واقع)) : يعني في الواقع و في نفس الأمر ، فيكون خبر الرسول صادقا و مضمونه و مفهومه واقعا حقا في الواقع ، و الأخصر و الأظهر أن يقول بأنه خبر بلغه الرسول ، و كل خبر كذلك فهو صادق ، و ما قيل إنه بعد تصوره بعنوان أنه بلغه الرسول يستلزم العلم بداهة ممنوع لأنه يقطع فيه النظر عن كونه كذلك فلابد في إفادته العلم من ترتيب تلك المقدمات هكذا ، أجيب و لايخفى ضعفه ، فتأمل . ((و العلم الثابت به أي بخبر الرسول يضاهي أي يشابه العلم الثابت بالضرورة)) : دون النظر و الاستدلال .

.... كالمحسوسات و البديهيات و المتواترات ، في التيقن أي عدم احتمال النقيض و الثبات . أي عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك ، فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم ....

((كالمحسوسات)) : بأنواعها من المبصرات و المسموعات و المذوقات و غيرها . ((و البديهيات)) : و هي الأوليات كالعلم بأن النفي و الإثبات لايجتمعان و لايرتفعان ، و هي ما يجزم فيها بمجرد تصور الطرفين .

المتواترات هي أخبار جماعة وقول الشيخ الياغستاني

((و المتواترات)) : و هي القضايا اللتي يحكم فيها بواسطة التواتر ، و هي إخبار جماعة يستحيل العقل تواطؤهم على الكذب قال شيخ مشايخنا الياغستاني القوهستاني[1] في " كشف الأسرار " : و تعيين العدد ليس بشرط فيه ، بل الضابطة فيه الوصول إلى مبلغ يفيد اليقين ، و هو يختلف باختلاف الحوادث و الواقعات و الأوقات و اختلاف احوال المخبرين ، فإذا حصل اليقين فقد تم ، فربما يحصل عدد كثير و لايحصل اليقين بسبب عدم عدالة المخبرين ، و ربما يكون العدد قليلاً يفيد اليقين لعدالتهم ، فلو أخبر جمع غفير غير محصور ربما يجوز العقل توافقهم على الكذب لغرض من الأغراض ، لايكون متواترا ، نعم ! يجب الانتهاء إلى الحس ، فإن التواتر في الأمور العقلية مثلاً حدوث العالم و قدمه لايفيد اليقين ، فلو أطلق العالم على الإخبار بحدوث العالم و قدمه لايفيد ذلك الإخبار يقيناً ؛ لأن ذلك الإخبار عن أمر معقول لا محسوس انتهى كلامه بحروفه .

((في التيقن)) : يعني في الجزم المطابق للواقع عبر عنه بقوله : ((أي عدم احتمال النقيض ، و الثبات)) : اللازم من عدم احتمال النقيض . ((أي عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك ، فهو)) : يعني العلم الثابت بخبر الرسول . ((علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم)) ....

(١) الشيخ العلامة الحبر البحر صاحب المجمل و المفصل .

.... الثابت ، و إلا لكان جهلاً أو ظناً أو تقليداً فإن قيل : هذا إنما يكون في المتواتر فقط ، فيرجع إلى القسم الأول ، قلنا : الكلام فيما علم أنه خبر الرسول بأن سمع من فيه أو تواتر عنه ذلك ، ....

((الثابت وإلا لكان جهلاً)) : يعني إن لم يكن مطابقا للواقع . ((أو ظناً)) : يعني إن لم يكن اعتقاداً جازما . ((أو تقليداً)) : يعني إن لم يزل بتشكيك المشكك .

الإيمان بخبر الرسول واجب

و إذا كان العلم الحاصل الثابت بخبر الرسول اعتقادا مطابقا جازما ثابتا ، فالإعتقاد و الإزعان و الإيمان بخبر الرسول واجب ، و القبول لأقواله و أفعاله و أحواله و العمل بأحكامه فرض ، و أحاديثه و سننه في كل قضية براهين قاطعة ، و الإنكار و الجحد من أقواله و أفعاله و أحواله كفر ، و إلحاد و زندقة ، و كيف لا ! و قد حث الله سبحانه في كتابه على التمسک بسنة نبيه و رسوله ، و أمر الناس أن يسمعوا قوله و يطيعوا أمره و يحذروا مخالفته ، و أمرهم بطاعة نبيه كما أمرهم بطاعته ، و دعاهم إلى التمسک بسنة نبيه كما أمرهم بكتابه ، فنبذ كثير ممن غلبت عليهم شقوتهم و استحوذ عليهم الشيطان سنن نبي الله سبحانه وراء ظهورهم .

و فرقة قرآنية هندية كافرة

و من جملة هذه الزنادقة و الملاحدة " طائفةٌ قرآنية هنديةٌ " ، مالوا إلى أسلاف لهم ، قلدوهم في دينهم ، و دانوا بديانتهم و أبطلوا سنن رسول الله و دفعوها و أنكروها و جحدوها افتراءًا منهم على الله جل جلاله ، و ضلوا ضلالا بعيدا ، و خسروا خسرانا مبينا ، و كيف لايضلوا ! و قد نصب الله سبحانه لنا الدلالة على صحة دينه و خبره برهاناً مبيناً ، و أوضح السبيل إلى معرفته و اعتقاده حقاً يقيناً ، و وعد من قام بأحكامه و حفظ حدوده أجراً جسيما ، و ذخر لمن وافاه به ثوابا جزيلاً و فوزاً عظيماً ،

و فرض علينا الانقياد له و لأحكامه و التمسک بدعائمه و أركانه ، و الاعتصام بعراه و أسبابه ، فهو دينه الذي ارتضاه لنفسه و لأنبيائه و رسله و ملائكة قدسه ، فيه اهتدى المهتدون ، و إليه دعا الأنبياء . و المرسلون .

و الحق أن أهل القرآن - يعني طائفة قرآنية هندية - هم الذين اختاروا تكذيب الله و تكذيب كتابه و تكذيب رسوله و نبيه و عبده على الإيمان به و تصديقه ، فالعاقل إذا وازن بين ما اختاروه و رغبوا فيه و بين ما رغبوا عنه تبين له أن القوم اختاروا الضلالة على الهدى .

و الغبى على الرشاد و الباطل على الحق ، و أنهم اختاروا من العقائد أبطلها و من الأعمال أقبحها ، و هم الذين اختاروا الكفر على الإيمان بعد تبين الهداية ، و أي اشكال يقع للعقل في ذلک ، ؟ فلم يزل في الناس من يختار الباطل فمنهم من يختاره جهلاً ، و منهم من يختاره حسداً و بغيا ، و منهم من يختاره محبة في صورة و عشقا ، و منهم من يختاره خشية ، و منهم من يختاره راحةً ودعةً ، فلم ينحصر أسباب اختيار الكفر في شيء دون شيء نعوذ بالله من الضلال ! .

((فإن قيل هذا)) : يعني إفادة خبر الرسول العلم اليقيني ، و العلم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت . ((إنما يكون في المتواتر فقط)) : و أما الخبر المشهور و الخبر الواحد فلايكون بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت . ((فيرجع)) : يعني خبر الرسول . ((إلى القسم الأول)) : يعني الخبر المتواتر فلايكون قسما ثانيا مقابلا و معارضا للمتواتر ، فيكون لخبر الرسول الموجب للعلم اليقيني قسمان من الخبر المتواتر ، فلايصح جعله قسيما في القسمة ، و إلا يلزم أن يكون قسم الشيء قسيما له ، و هو باطل تقرر في محله . ((قلنا)) : نمنع القصر و الحصر في قوله : إنما يكون في المتواتر ((الكلام)) : يعني قولنا : خبر الرسول يفيد العلم اليقيني ، و حاصله أن خبر الرسول كله يفيد القطع و العلم بمضمونه متواتراً كان أو مشهوراً أو خبرا واحدا . ((فيما علم أنه خبر الرسول بأن سمع من فيه)) : يعني من فم الرسول . ((أو تواتر عنه ذٰلک)) : يعني عن الرسول .

.... أو بغير ذلك إن أمكن ، و أما خبر الواحد فإنما لم يفد العلم لعروض الشبهة في كونه خبر الرسول . فإن قيل: فإذا كان متواترا أو مسموعا من في رسول الله - صلى الله عليه و سلم - كان العلم الحاصل به ضروريًّا ، كما هو حكم سائر المتواترات و الحسيات ، لا استدلاليا ، قلنا : ....

((أو بغير ذلك)) : كمن أخبره النبي ﷺ في روياه ، أو ألهمه الله سبحانه بأنه خبر الرسول . ((إن أمكن)) : يعني العلم بأنه خبر الرسول ، و لقائل أن يقول : خبر الرسول مما يوجب العلم اليقيني فيجب أن يكون خبر الواحد يوجب العلم اليقيني مع أنه ليس كذلك ، فأجاب عنه بقوله : ((و أما خبر الواحد فإنما لم يفد العلم لعروض الشبهة في كونه خبر الرسول)) : و حاصله و إنما لم يفد خبر الواحد العلم بصدق مضمونه بعارض شبهة في طريق وصوله منه إلينا ؛ من حيث أنه خبره أم لا ، فلو عزلت الملاحظة عنه و فرض أنه خبر الرسول وجب القطع بصدقه بلا مرية ، فهو في أصله أيضاً مفيد للعلم اليقيني ، و إن كان المفيد له بالفعل هو المتواتر عنه أو المسموع من فمه الشريف المقدس ؛ كما في حق الصحابةؓ .

((فإن قيل)) : إيراد على جعل المستفاد من خبر الرسول نظريًّا استدلاليًّا ((فإذا كان)) : يعني خبر الرسول ((متواترا أو مسموعا من في رسول الله ﷺ كان العلم الحاصل به ضروريا ، كما هو حكم سائر المتواترات و الحسيات لا استدلاليًّا)) : يعني و إذا ثبت أنه لايفيد العلم اليقيني إلا إذا كان متواترا أو مشاهدا ، فالعلم الحاصل به ضروري بديهي ، مثل سائر المتواترات و الحسيات . ((قلنا :)) : و حاصله أن التواتر و المشاهدة إنما هما طريقان للعلم بكونه خبر النبي ، فهو الذي يرجع إليهما ، و لا دخل لهما في العلم بمضمون الخبر.

.... العلم الضروري في المتواتر هو العلم بكونه خبر الرسول - عليه السلام - ، لان هذا المعنى هو الذى تواتر الإخبار به و في المسموع من في رسول الله - صلى الله عليه و سلم - ، هو إدراك الالفاظ و كونها كلام الرسول - صلى الله عليه و سلم - ، و الاستدلالي هو العلم بمضمونه و ثبوت مدلوله مثلاً قوله - عليه السلام - : البينة على المدعى و اليمين على من أنكر : ، علم بالتواتر أنه خبر الرسول - عليه السلام - ، و هو ضروري ثم علم منه أنه يجب أن تكون البينة على المدعى ، و هو استدلالي . فإن قيل : الخبر الصادق المفيد للعلم لاينحصر في النوعين ، بل قديكون خبر الله تعالى او خبر الملك أو خبر أهل الإجماع أو الخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب ، كالخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه إلى داره . قلنا : المراد بالخبر خبر يكون سببا للعلم لعامة الخلق ....

((العلم الضروري في المتواتر هو العلم بكونه خبر الرسول ؛ لأن هذا المعنى هو الذي تواتر الإخبار به و في المسموع من في رسول الله ﷺ ، هو إدراك الألفاظ و كونها كلام الرسول ﷺ ، و الاستدلالي هو العلم بمضمونه و ثبوت مدلومه)) : فههنا أمران أحد هما العلم بكون هذا الخبر ، خبر الرسول ؛ و هو ضروري. و الثاني العلم بمضمون هذا الخبر و هو استدلالي ، و السائل لم يفرق بينهما .

"البينة على المدعي و اليمين على من أنكر" قال الشارح : حديث متواتر و قال المحشي المدقق : هو حديث مشهور أقول : هذا كله وسواس

((مثلاً قوله عليه السلام)) : يعني و لما كان في ذلك نوع خفاء ضرب له مثلا :

((البينة على المدعى و اليمين على من أنكر ، علم بالتواتر أنه خبر الرسول عليه السلام)) : قال الفاضل المحشيّ : هذا مجرد فرض للتمثيل ، و إلا فهو حديث مشهور لا متواتر ، و أورد عليه بأن الشارح جعل هذا الحديث في هذا الشرح ، و في " شرح المقاصد " من المتواتر ، و الشارح ثقة ، فجعله غير متواتر لايصح إلا بعد تصحيح النقل ممن هو أوثق منه ، و نقل عن " الكافي " أنه مشهور تلقته الأمة بالقبول ؛ حتى صار مثل المتواتر . أقول : هذا كله و سواس من قلة المساس بفن الحديث ، إنه ليس بمتواتر بل و لا مشهور بل من قبيل أخبار الآحاد ، و التلقي غير موصل إلى درجة التواتر ، و لا إلى درجة المشهور ، فإن كثيرا من الآحاد مما عمل به الأمة و لم ينكره أحد و لم تصر به متواترة و لا مشهورة ، فتأمل . ((و هو)) : يعني العلم بكونه خبر الرسول . ((ضروري ثم علم منه أنه يجب أن تكون البينة على المدعى ، و هو استدلالي)) : يعني مستفاد و حاصل من ترتيب المقدمتين يعني هذا خبر الرسول ، و كل ما هو خبر الرسول فمضمونه حق صادق واقع في الواقع . ((فإن قيل : الخبر الصادق المفيد للعلم)) : يعني الضرروري أو النظري . ((لاينحصر في النوعين)) : فهو يراد على انحصار الخبر الصادق في النوعين المتواتر و خبر الرسول . ((بل قد يكون خبر الله أو خبر الملك أو خبر أهل الإجماع أو الخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب ، كالخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه إلى داره)) : و الحاصل أن كلا من هذه الأخبار الأربعة صادق قطعا موجب للعلم بمضمونه و صحة مفهومه و صدق مدلوله . ((قلنا : المراد)) : يعني ((بالخبر)) : الصادق ((خبر يكون سببا للعلم لعامة الخلق)) : لا في حق خصوص نفس أو شخص واحد من العباد ، و رجوعه عموم الإفادة لعامة العباد .

.... بمجرد كونه خبراً ؛ مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين بدلالة العقل فخبر الله تعالى أو خبر الملک انما يكون مفيدا للعلم بالنسبة إلى عامة الخلق إذا وصل اليهم من جهة الرسول - عليه السلام - فحكمه حكم الرسول و خبر أهل الإجماع في حكم المتواتر و قد يجاب بأنه لايفيد بمجرده بل بالنظر إلى الأدلة الدالة على كون الإجماع حجة قلنا : و كذلک خبر الرسول - عليه السلام - و لهذا جعل استدلاليا ، و أما العقل : و هو قوة للنفس بها تستعد للعلوم و الإدراكات ....

((بمجرد كونه خبرا ؛ مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين)) : فخرج الخبر المقرون بالقرائن ، فإن إفادته للعلم بواسطة القرائن المختصة به فلايعترض على حصر الخبر في النوعين به . و هذا عند الشارح ، - قدس سره - و أما الخبر المفيد بواسطة القرائن فلم يعتبروه ، و إن كان مثل خبر النبي في أن العلم الحاصل بهما نظري و استدلالي ، و ليس لذات الخبر مع أنه يرجع في كل منهما إلى العقل ، و ذلک لأن خبر النبي مما كان يستفاد منه معظم الأحكام الدينية ناسب جعله سببا آخر ليس داخلا في العقل ، بخلاف هذا الخبر ، و ما وجه به : من أن خبر النبي لما كانت افادته بواسطة الدليل و هو لاينفک عن المدلول بخلاف هذا ، فإن إفادته العلم بواسطة القرائن المختصة ، و هي لاتلزم صاحبا قطع النظر عنه دون خبر النبي - مردود - بأن المراد ليس مطلق نية بل القرينة القطعية الدلالة ، و بديهي أنها كالدليل لاتنفک عن المقرون بها . ((فخبر الله تعالى أو خبر الملک إنما يكون مفيدا للعلم بالنسبة إلى عامة الخلق إذا وصل إليهم من جهة الرسول - عليه السلام - ، فحكمه حكم خبر الرسول ﷺ)) : يعني خبر الله سبحانه و خبر الملائكة لايكون مفيدا للعلم إلا في حق الرسول ، و

أما في حقنا فقال الشارح - قدس سره - فحكمه حكم خبر الرسول ، و قال بعض الناس : إنهما عينه فلايعترض على حصر الخبر في النوعين به . ((و خبر أهل الإجماع في حكم المتواتر)) : هذا ما أجاب به الشارح من نظر أهل الإجماع و اختاره و رضى به ، و حاصله : أن نظر أهل الإجماع إذا بلغت الكثرة فيه إلى حد التواتر أوفق ذلك لاتفاق الجميع فيه ، يعد من أخبار متواترة حكماً لا حقيقةً ، و إنما قال في حكم المتواتر و لم يقل عين المتواتر ، لأن التواتر إنما يستعمل في الأمور الحسية ، و قد سبق من غير مرة واحدة ، و ليس كذلك خبر أهل الإجماع ، و لايبعد أن يقال : إن العلم الثابت بخبر أهل الإجماع نظري ، و العلم الحاصل بالخبر المتواتر ضروري . ((و قد يجاب)) : إشارة إلى جواب آخر ، أجاب به بعض القوم ، و هذا لما لم يرض به الشارح ، صدره بلفظ الضعف ، و الغرض من إيراده ردّ عليه . ((بأنه)) : يعني خبر أهل الإجماع . ((لايفيد العلم بمجرده)) : يعني بمجرد كونه خبر أهل الإجماع . ((بل بالنظر الى الأدلة الدالة على كون الإجماع حجة)) : يعني توقف حجيته على العلم بخبر الكتاب بها ، و خبر النبي بها . و الحاصل : أن كلا منها في الخبر الذي يفيد العلم و اليقين بمجرد كونه خبرا ؛ مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين ، و خبر أهل الإجماع ليس كذلك ؛ لأن كونه مفيدا للعلم إنما هو بالنظر إلى الأدلة من الآية القرآنية و الأخبار النبوية ، فحينئذ خروجه من النوعين لايضر ، فلايعترض به أيضاً .

اتفق عامة المسلمين على حجية الإجماع

أقول : اتفق عامة المسلمين على حجيته بالآيات القرآنية ، قال الله سبحانه : ﴿ و من يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ، و يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى و نصله جهنم ، و ساءت مصيرا ﴾ و وجه الاستدلال بها : أن اتباع غير سبيل المؤمنين حرام ؛ حيث أوعد عليه ، وجمع بينه و بين مشاقة الرسول المحرمة ، فثبت وجوب اتباع سبيل المؤمنين ، و الإجماع سبيلهم ، فوجب اتباعه و قال الله : ﴿ و اعتصموا

بحبل الله جميعا و لاتفرقوا ﴾ و وجه الاستدلال بها : أنه سبحانه نهي عن التفرق ، و خلاف الإجماع تفرق ، فيكون منهيا عنه ، و بالسنة النبوية فإن غير واحد من الصحابة رووا عن النبي ﷺ أحاديث كثيرةً بروايات مختلفة اللفظ متفقة المعنى كلها دالة على عصمة الأمة من الخطأ ، و ان كان كل واحد منها أحاداً ، و لكن يبلغ قدر المشترك منها حد التواتر ، فمنها ماروى " الترمذي " عن " ابن عمرؓ " : قال قال رسول الله ﷺ : إن الله لايجمع أمة محمد على ضلالة ، و يد الله على الجماعة ، و من شذ شذ في النار ، و عنه قال : قال رسول الله ﷺ : اتبعوا السواد الأعظم ، فإنه من شذ شذ في النار . رواه " الترمذي " ، و أخرجه " ابن ماجة " عن " أنسؓ " و عن " معاذؓ " ، قال : قال رسول الله ﷺ : إن الشيطان ذئب الإنسان كذئب الغنم يأخذ الشاذة القاصية و الناحية ، و إياكم و الشعاب ، و عليكم بالجماعة و العامة ، رواه " أحمدؒ " . و عن " أبى ذرؓ " قال : قال رسول الله ﷺ : من فارق الجماعة شبراً فقد خلع ربقة الإسلام من عنقة ، أخرجه " أحمدؒ و أبوداودؒ " .

((قلنا :)) : قال الشارح رادا على الجواب . ((و كذلك خبر الرسول - عليه السلام -)) : يعني أن خبر الرسول لم يكن سببا لعامة العباد بمجرد كونه خبرا ، بل يكون سببا لعامة العباد بكونه خبر الرسول ، فعلى هذا ينبغي أن يكون خبر الرسول أيضاً خارجاً عن مورد القسمة ، لأن إفادة العلم أيضا إنما تستفاد ، و تحصل من المعجزات اللتي هي الأدلة على صدق الرسول ، فيكون إخراج أحد هما دون الآخر ترجيحاً بلا مرجح و تخصيصا بلا مخصص . ((و لهذا)) : يعني لأجل أن خبر أهل الإجماع لايفيده بمجرده . ((جعل استدلاليا)) : يعني كسبيا و نظريا لا بديهيا و ضروريا. أقول : و لما فرغ من السبب الثاني : و هو الخبر الصادق ، شرع المصنف في السبب الثالث ، فقال : ((و أما العقل : و هو قوة للنفس)) : يعني للنفس الناطقة ((بها تستعد)) : يعني تستعد النفس الناطقة بهذه القوة . ((للعلوم)) : يعني العلوم العقلية . ((و الإدراكات)) : يعني العلوم

الحسية يحمل العبارة على التأسيس ، و إلا فالتأكيد واضح ، و المراد بالعلوم و الإدراكات شيء واحد من العقليات و الحسيات .

العقل ليس آلة للنفس والعقل بمراتب أربعة

و العقل قوة للنفس بها تتمكن من إدراكات الحقائق ، و قوة الشيء صفة له ، و صفة الشيء لايقال : إنها غيره ، فليس العقل آلة للنفس كما وهم ، كيف و الآلة هي الأمر المغائر للفاعل في الوجود ! ؟ و الواسطة في وصول أثره إلى منفعله و الذي يؤخذ من تعبير الشارح منه بأنه ليس آلة غير المدرك في مقام حصر أسباب العلم ، إن العقل آلة للنفس ، و حمل الغيرية على معنى عدم تأتي الانفكاك نظير ما قيل في صفات الله سبحانه ، فكون العقل مع ذلك صفة للنفس أيضاً بعيد ، فان الغيرية بهذا المعنى لاتصح إلا في الصفات القديمة ، و أما الحادثة فلا إمكان انفكاكها عن الموصوف على أن العبارة تتضارب ؛ لو أجريت إليه ، و قيل في التاويل غير ذلك ، و هو لاينقص عنه الدكة و الضعف كماأن أصل آرک و أضعف .

و العقل على هذه الحقيقة بمراتب أربعة : العقل الهيولاني و هو الاستعداد المحض لإدراک المعقولات ، و هي : قوة محضة خالية عن الفعل كما في الأطفال ، و إنما نسب إلى الهيولى ؛ لأن النفس في هذه المرتبة تشبه الهيولى الأولى الخالية في حد ذاته عن الصور كلها ، و العقل بالملكة و هو : العلم بالضروريات و استعداد النفس بذلک لاكتساب النظريات ، و العقل بالفعل : و هو أن يصير النظريات مخزونة عند القوة العاقلة بتكرار الاكتساب ؛ بحيث يحصل لها ملكة الاستحضار متى شئت من غير تجشم اكتساب جديد ، و العقل المستفاد و هو : أن يحضر عنده النظريات اللتى أدركها؛ بحيث لايغيب عنه . فافهم .

.... و هو المعنى بقولهم : غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات . و قيل : جوهر تدرك به الغائبات بالوسائط و المحسوسات بالمشاهدة ؛ فهو سبب للعلم أيضاً ....

((و هو المعني)) : بتشديد الياء المطلوب و المقصود . ((بقولهم)) : قال بعض العلام : و هو قول حارث بن أسد المحاسبي أحد الأذكياء الأصفياء و مختار الإمام الفخر الرازي . ((غريزة)) : الغريزة كل صفة وضعت في موصوفها من مبدأ الخلقة ، و جعلت في معروضها من أول الفطرة . ((يتبعها)) : يعني يلزمها ((العلم بالضروريات)) : من وجوب الواجبات و امتناع الممتنعات و إمكان الممكنات ، بل الصواب أن المراد بها جنس الضروريات ؛ لأن العاقل من حيث أنه عاقل قد يخلو عن بعض الضروريات . ((عند سلامة الآلات)) : من المشاعر الخمس الظاهرة ، و قيد بسلامتها لأن العلم لايلزم العقل بدون سلامتها ، فإن النائم مثلا عاقل و لا علم له ، و قد سبق فائدة هذا القيد فلانعيدها ، و حاصله : وحدّ أناس العقل بأنه غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات ، و هو لايتناول العقل الغريزي بخلاف المكتسب الذي به إدراك النظريات، فتعريفهم غير جامع لأفراد العقل . فتأمل .

((و قيل)) : و ذهب آخر إلى أنه ((جوهر تدرك بها الغائبات)) : يعني المجهولات التصورية و التصديقية . ((بالوسائط)) : و المراد بها الدلائل في التصديقات و التعريفات في التصورات . ((و المحسوسات بالمشاهدة)) : و العقل بهذا التعريف عين النفس الناطقة .

النزاع بين العقلاء في تحقيق النفس

و قد طال النزاع بين العقلاء في تحقيق النفس الناطقة ، و ما مال إليه محققوهم، و هو أنها جوهو متعلق بالبدن تعلق التدبير و التصرف، و من تتبع البراهين العقلية و السمعية لايخفى عليه كونها جوهراً ، فمن قال : إنهاعرض ،(١) فقوله لايصغى إليه .

اختلفوافي تجرد النفس الناطقة

ثم اختلفوا في تجرد النفس الناطقة ، و هو مذهب الفلاسفة و الإمام الحجة من مشائخ الأشاعرة ، و يدل عليه العقل و النقل . أما العقل فمن وجوه : الوجه الأول : أن العلم بالباري سبحانه و بسائر الوسائط كالنقطة و الوحدة ، و البسائط التي يتألف منها المركبات لاينقسم ، فثبت أن العلم بالبسيط غير منقسم ، فمحل ذلك العلم غير منقسم ، و إلا يلزم انقسام ذلك العلم الغير المنقسم ، فإن انقسام المحل يستلزم انقسام الحال ، فثبت أن محل العلم غير منقسم ، و كل جسم و جسماني منقسم ، فمحل العلم ليس بجسم و لا جسماني ، و هو المطلوب .

الوجه الثانى : العاقل قد يدرك السواد و البياض معاً ، فإن العالِم بمفادة السواد و البياض لابد أن يكون بعينه عالما بهما ، و لانعلم بالعلم إلا حصول صورة المعلوم في ذاته ، فالعالم لمفادتهما لابد أن يحصل فيه ماميتهما ، فلوكان العاقل الذي هو محل العلم بالسواد و البياض جسما أو جسمانيا ، لزم اجتماع السواد و البياض في جسم واحد ، و هو محال لامتناع اجتماع الضدين . الوجه الثالث : القوة العاقلة تقوي معقولات غير متناهية ، لأن القوة العاقلة تقدر على إدراك الأعداد و الأشكال التي لا نهاية لها ، و لا شيء من القوى الجسمانية ، كذلك يعني

---

(١) و هو مذهب جمهور الخوارج ، و أكثر المعتزلة ، و بعض الأشاعرة من المتأخرين ، و هو مذهب جالينوس من القدماء منه ، فقوله لايصغى إليه .

القوى الجسمانية لاتقدر على إدراك ما لا نهاية له ، و على هذه الوجوه أسئلة ، و منها أجوبة ، و قد امتلأت بها بطون الكتب . فتدبر فيها فتفكر . و أما النقل فمن وجوه : الوجه الأول : قوله سبحانه : ﴿ و لاتحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم ﴾ و لاشك أن البدن ميت فالحي شيء مغاير له و هو النفس . الوجه الثاني : قوله سبحانه : ﴿ النار يعرضون عليها غدوًّا و عشيًّا ﴾ و المعروض عليها ليس البدن الميت ؛ فإن تعذيب الجماد محال و لغو و عبث . الوجه الثالث : قوله سبحانه : ﴿ يا أيتها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية ﴾ و البدن الميت غير راجع و لا مخاطب ، فالنفس غير البدن . و اعلم هذه النصوص تدل على المغائرة بينها لا على تجردها . فافهم فيها . و اختلف المنكرون لها ، فقال " ابن الراوندي " : إنها جزء لايتجزأ في القلب . و قال " النظام " : إنها أجسام لطيفة سارية في البدن . و قيل : قوة في الدماغ ، و قيل : في القلب ، و قيل : ثلاث قوى: إحدا ها في الدماغ : و هي النفس الناطقة الحكمية لكونها مبدأ العلوم و الحكم ، و الثانية في القلب و هي النفس الغضبية التي هي مبدأ الغضب و الخوف و الفرح و الحزن و غيرها ، و الثالثة في الكبد : و هي النفس النباتية التي هي مبدأ التغذى و النمو و التوليد ؛ لأنها مبدء لجذب الملائم ، و قيل : النفس هي الأخلاط الأربعة : الصفراء و السوداء و الدم و البلغم ، و قيل : النفس المزاج و اعتدال الأخلاق ، و قيل : النفس هي تشكل البدن و تاليف أجزائه ، قيل : النفس هي الحياة و غيرها ، من الهفوات لاعتداد عليها و لايعبأ بها ، و مملوءة منها بطون الأوراق . ثم إن لهم في تحقيق التعلق كلاماً طويلاً ، فمن قائل يقول : إنها مجرد في حد ذاتها ، و ليس تعلقها بالبدن إلا مثل تعلق العاشق بالمعشوق ، و تعلق المعنى باللفظ : أي تعلق أحد المتغائرين وجود المستقلين ذاتاً بالآخر ، و من قائل يقول : إنها حالة في البدن حلولا طريانيًّا و التحقيق و التفتيش في أسفار الفلاسفة سيما في الأسفار الأربعة للصدر التلميذ ، فافهم .

النظر الصحيح للعقل سبب عام في إفادة جميع أنواع العلوم

و لما كان هنا ثلاث مباحث : الأول : النظر الصحيح للعقل يفيد العلم ، و الثاني : أنه كاف في معرفة الله سبحانه ، الثالث : في وجوبه ، فأشار إلى الأول بقوله ((فهو)) : أي العقل يعني النظر الصحيح للعقل ((سبب للعلم أيضاً)) : يعني النظر الصحيح للعقل عندنا سبب عام في إفادة جميع أنواع العلوم نظريها و ضروريها ، يشهد لنا بذلك الوجدان فضلاً عن ضرورة العقل ، كما أن الحواس السليمة و الخبر الصادق سبب العلم ، و نحن نستدل على الوجهين :

الوجه الأول : إن النظر الصحيح يعني المستجمع للشرائط يفيد العلم مطلقا ؛ سواء كان في التصورات مطلقاً أو التصديقات الإلهية أو في غير الإلهية ، أما في التصورات فظاهر ، و أما في التصديقات مطلقاً فلأنا نعلم بالضرورة أن من علم لزوم شيء لشيء كلزوم طلوع الشمس لوجود النهار و علم مع ذلك العلم وجود الملزوم ، و هو وجود النهار في مثالنا ، أو عدم اللازم و هو عدم طلوع الشمس ، علم من الأول أي العلم بوجود الملزوم أي بوجود النهار ، وجود اللازم أي طلوع الشمس ، و من الثاني أي العلم بعدم اللازم أي عدم طلوع الشمس عدم الملزوم أي عدم وجود النهار . فتأمل . و الوجه الثاني : فإن من علم أن العالم ممكن ، و أن كل ممكن له سبب علم ، أن العالم سبب ، فثبت أن الفكر الصحيح في الإلهيات و غيرها يفيد العلم .

.... صرح بذلك لما فيه من خلاف السمنية و الملاحدة ....

((صرح بذلك)) : يعني أن النظر الصحيح للعقل سبب العلم . ((لما فيه)) : يعني في كون النظر مفيدا و سببا للعلم .

"السمنية" الهندية أنكروا إفادة النظر العلم مطلقا والجواب عنه

((من خلاف السمنية)) : أنكروا إفادته العلم مطلقاً للنظريات و الضروريات، و احتجت " السمنية " من وجوه : الوجه الأول : إن المطلوب إن كان معلوما فلا طلب لامتناع طلب المعلوم ، و لعدم الفائدة في طلبه ، و إن لم يكن معلوما ، فإذا حصل كيف يعرف إنه المطلوب ؟ . الوجه الثاني : إن الذهن لايقوى على استحضار مقدمتين معاً ؛ لأنا نجد من أنفسنا أنا متى وجهنا الذهن إلى مقدمة تعذر علينا في تلك الحالة وجه الذهن إلى مقدمة أخرى ، فالحاضر في الذهن أبداً ليس إلا العلم بمقدمة واحدة ، و المقدمة الواحدة لاتنتج بالاتفاق . أُجيب عن الوجه الأول : بأن طرفي المطلوب معلومان ، و النسبة بينهما مبهمة ، يعني تكون النسبة الإيجابية و السلبية متصورة ، و لم يحصل في العقل أن أيتهما واقعة على التعين . و أُجيب عن الوجه الثاني : بأن الذهن يستحضر المقدمتين معاً كما يحضر طرفي الشرطية و يحكم بالملازمة في المتصلة أو المعاندة في المنفصلة بينهما ، و ذلك يدل على اجتماع علمين دفعةً واحدةً في الذهن ؛ لأن الحكم بالملازمة و المعاندة موقوف على تصورهما معاً ؛ لامتناع بالحكم بالملازمة أو المعاندة بين الشيئين بدون تصورهما معاً . فتدبر .

الباطنية الملاحدة أنكروا إفادة النظر العلم في معرفة الله

((و الملاحدة)) : يعني الباطنية الإسماعيلية من الرافضية إنهم لم ينكروا إفادته إلا في معرفة الله سبحانه ، و معرفته إنما تكون بصفاته ، و هي بذاته ألصق من جميع الإلهيات ، فيجب فيها الاحتياط ، و يقولون : لايمكن معرفة الله إلا من قول المعلم المعصوم ، ثم افترقوا فرقتين : فرقة قالوا : العقل لايهدي إلى معرفة الله أصلاً و رأساً ، بل بمعزل بالكلية عن المطالب الإلهية . و فرقة قالوا : العقل ليس بمعزل عن الوقوف عن الأمور الإلهية بالكلية لكن غير مستقل بالمعرفة ، بل لابد من إمام معصوم يرشده إلى وجوه الأدلة ، و يوقفه على دفع الشبهة ، و رفع الشكوك . و نسبة عقل الإمام إلى عقول الناس نسبة إلى الأبصار فكما أن الأبصار لاتقوى على إدراك المبصرات في الظلمة ، فإذا طلعت الشمس تقوى الأبصار بنور الشمس ، فيمكنها إدراك المبصرات ، كذلك عقول الناس قاصرة عن إدراك المعارف الإلهية ، و بوجود الإمام المعصوم تقوى عقولهم بعقل الإمام ، فاقتدروا على إدراك المعارف الإلهية . و احتجوا على أن النظر الصحيح غيركاف في معرفة الله ، بل لابد من معلم بوجهين : الوجه الأول : الخلاف و المراء ، أي المجادلة مستمرة بين العقلاء في المطالب الإلهية ، و لو كفى العقل في ذلك لما كانت كذلك ، فلابد من حاكم آخر غير العقل ، و هو الإمام المعصوم . الوجه الثاني : إن الإنسان و حده لايستقل بتحصيل أضعف العلوم ، فماظنك بأصعبها ؟ و هو معرفة الله و صفاته و أحكامه !! و قال " أهل السنة " رادّين عليهم : النظر الصحيح كاف في معرفة الله ، و لاحاجة إلى المعلم ، و يدل عليه ماذكرنا آنفاً ، و هو أن الإنسان العاقل إذا علم أن العالم ممكن ، و أن كل ممكن ، فله سبب علم أن العالم له سبب ؛ سواء هناك معلم أو لم يكن . و الجواب عن الوجه الأول : بأن العقلاء ما اتوا بالنظر الصحيح ، فإنهم لو آتوا بالنظر الصحيح لما وقع لهم استمرار الخلاف و النزاع و المجادلة و المعارضة . و الجواب عن الوجه الثاني : بأنه لا نزاع في العسر ، فإن العسر مسلم ، و لا شك أنه لو كان معلم يعلم المبادي التي تتالف منها الأدلة ،

و يعلم الأدلة و يزيل الشكوك و الشبه ، لكان أوفق و أسهل ، و إنما النزاع في الامتناع ، و ما ذكرتم لايدل على الامتناع ، ثم اختلفوا في وجوب معرفة الله سبحانه ، فذهب الحشوية الذين قالوا : " الدين يتلقى من الكتاب و السنة " ، إلى أن معرفة الله سبحانه غير واجبة ، بل الواجب الاعتقاد الصحيح المطابق للواقع . و هذا مذهب باطل بضرورة ، و ذهب جمهور المسلمين إلى أن معرفة الله سبحانه واجبة ، ثم افترق هولاء فرقتين : فرقة قالوا : " طريق معرفة الله إنما هو الرياضة و تصفية الباطن " ، و هذا مذهب الصوفية أرباب الزهد ، و هذه طريقة واهية ، و هذه ليست طريقة المعرفة لعامة الأمة ، و الكلام فيها . و فرقة قالوا : طريقة معرفة البارى سبحانه هو النظر ، و هو قول الأشاعرة و المعتزلة ، فالأشاعرة و المعتزلة اتفقوا على أن معرفة الله واجبة ، و النظر طريقها ، و هو واجب ، ثم اختلفوا ، فذهب الأشاعرة إلى أن وجوب النظر بالشرع ، و ذهب المعتزلة إلى أنه بالعقل . واحتج الأشاعرة بقوله سبحانه : ﴿ قل : فانظروا ماذا في السمٰوات و الأرض ﴾ و بقوله : ﴿ أو لم ينظروا في ملكوت السمٰوات و الأرض ﴾ و نظائرها من الآيات القرآنية و هي لَاتُحْصٰى ، و أما عند المعتزلة فبالعقل ؛ لان معرفة الله واجبة عقلاً ، لأن شكر الله واجب عقلاً ، و شكر الله يتوقف على معرفة الله ، فمعرفة الله واجبة عقلاً ، و هي لاتحصل إلا بالنظر، و ما لايتم الواجب إلا به فهو واجب عقلاً . و اعترض على هذا الدليل بوجهين : الوجه الأول : بأن مبناه على حكم العقل بأن معرفة الله واجبة عقلاً ، و حكم العقل باطل بل الحاكم الشرع ، و على امتناع العرفان بغير نظر ، فإنه إذا أمكن العرفان بغير نظر لم يجب النظر عقلاً أو امتناع العرفان بغير النظر ممنوع ، و ما الدليل على امتناعه ؟ ، و لم لايجوز أن تحصل معرفة الله بالإمام المعصوم ؟ ، كما هو رأي " الإسماعيلية الباطنية " أو بالإلهام كما هو رأي حكماء الهند - الجوكية -، أو بتصفية الباطن ، كما هو رأي أهل التصوف . و الوجه الثاني : بأنه لو وجب النظر بالعقل وجب قبل البعثة ؛ لأنه حينئذ يكون وجوب النظر غير موقوف على البعثة ، و العقل قبل البعثة متحقق ،

و الوجوب قبل البعثة يلزمه التعذيب بترك الواجب ؛ لكن قوله سبحانه : ﴿ و ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ﴾ ، نفي الوجوب قبل البعثة بنفي لازم الوجوب الذي هو التعذيب قبل البعثة ، و نفي الوجوب قبل البعثة يلزمه نفي الوجوب العقلي ، و نفي الوجوب العقلى يستلزم الوجوب الشرعي ، فدل قوله سبحانه : ﴿و ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ﴾ على أنه ليس الوجوب إلا من الشرع ، قال المعتزلة في الرد على الأشاعرة : لو وجب النظر بالشرع لزم إفحام الأنبياء ، و ذلك لأن المكلف لاينظر ما لم يعلم وجوب النظر عليه ، و لايعلم وجوب النظر عليه إلا بالنظر ، لأن وجوب النظر حينئذ بالشرع ، فلايعلم وجوب النظر إلا بثبوت الشرع ، و ثبوت الشرع متوقف على دلالة المعجزة على صدق النبي ﷺ ، و دلالة المعجزة على صدقه متوقفة على النظر ، فالعلم بوجوب النظر موقوف على النظر و النظر موقوف على العلم بوجوبه ، فيدور ، فيلزم إفحام الأنبياء . قلنا في الرد على المعتزلة : لو وجب النظر عقلاً لزم إفحام الأنبياء ، و ذلك لأن وجوب النظر غير ضروري ، إذ هو متوقف على مقدمات تتوقف على أنظار دقيقة ، فإن العلم بوجوب النظر متوقف عند المعتزلة على العلم بوجوب معرفة الله تعالى ، و على العلم بأن النظر طريق إليها ، و لا طريق إليها سواه ، و أن ما لايتم الواجب إلا به فهو واجب ، و كل هذه المقدمات نظرية ستحتاج إلى أنظار دقيقة ، و الموقوف على النظر نظري ، فوجوب النظر نظري ، و إذا كان كذلك فللمكلف المخاطب أن يقول: لا أنظر ما لم أعلم وجوب النظر ، و لا أعلم وجوبه إلا بالنظر ، فيتوقف النظر على العلم بوجوبه ، و العلم بوجوبه موقوف على النظر ، فيلزم الدور ، و يلزم الإفحام . فافهم ، و بالله التوفيق .

.... في جميع النظريات ، و بعض الفلاسفة في الإلهيات ....

والمهندسون أنكروا إفادة النظر العلم في معرفة الله

((في جميع النظريات)) : من الإلهيات و غيرها . ((و بعض الفلاسفة في الإلهيات)) : و جمع من المهندسين أنكروه في الإلهيات زاعمين أن المقصود فيها الأخذ بالأليق و الأولى و أما الجزم فيها فلا سبيل إليه . و اعترفوا به في الهندسيات و الحسابيات ، لأنها لما عرت عن الاختلافات لم يبق للإنكار مجال في عدم إفادة العقل فيها اليقين .

والمهندسون أنكروا إفادة النظر العلم في الالهيات بوجوهين والجواب عنهما

و احتج المهندسون المنكرون لإفادة الكفر فلأن العلم في الإلهيات بوجهين : الوجه الأول : أنه لوكان الفكر مفيدا للعلم في الالهيات لحصل عقيب الفكر العلم بنسبة أمر إلى ذات الله سبحانه فلان العلم بنسبة امر الى ذات الله سبحانه ، هو التصديق ، و التصديق موقوف على تصور المحكوم به ؛ لامتناع بانتساب أمر إلى غيره بدون تصور كل منهما ، فلو حصل العلم بنسبة أمر إلى ذات الباري سبحانه لكان ذات الباري متصوراً ، لكن ذات الباري غير متصور ، فإنه غير معقول و لا جائزة التعقل ، فلايكون ذات الباري محكوما عليه . و به . الوجه الثاني : إن أظهر الأشياء للإنسان و أقربها إليه هويته التي يشير إليها كل واحد بقوله : أنا ، و لم يكن النظر مفيدا للعلم بها ، لأنه لوكان مفيدا للعلم بها لما اختلف العقلاء فيها ، فلأنك ترى في مباحث النفس اختلافات كثيرة - ما هي و كيف هي- و إذا كان حال الإنسان مع أظهر الأشياء له و أقر بها له ذلك ، فماظنك بأبعدها عن الأوهام و العقول ؟ ! ، و هو ذات الباري سبحانه عن إحاطة العقل به ، و إدراك الوهم إياه . و الجواب عن الأول : بأن التصديق متوقف على تصور الطرفين ؛ باعتبارٍ مّا لا على تصور الطرفين باعتبار بحقيقتهما ، و ذات الباري سبحانه كذلك ، يعني متصور باعتبارٍ مّا ، فيجوز أن يتحقق التصديق بانتساب أمر إليه ، فيصح أن يكون النظر في الإلهيات مفيداً للعلم . و الجواب عن الثاني : بأن اختلاف العقلاء في مباحث النفس لايقتضي عدم إفادة النظر العلم ؛ لجواز أن يكون اختلافهم سبب عدم إتيانهم بالنظر الصحيح بسبب اختلافهم ببعض الشرائط المعتبرة في النظر الصحيح . فافهم في هذا المقام ، فإنه من مزال الأقدام .

.... بناء على كثرة الاختلاف و تناقض الآراء و الجواب أن ذلك لفساد النظر ، فلاينافي كون النظر الصحيح من العقل مفيداً للعلم ؛ على أن ما ذكرتم استدلال بنظر العقل ، ففيه إثبات ما نفيتم فيتناقض ، فإن زعموا أنه معارضة للفاسد بالفاسد ، قلنا : إما أن يفيد شئيا فلايكون فاسدا ، أو لايفيد فلايكون معارضةً ، فإن قيل : كون النظر مفيدا للعلم إن كان ضروريًّا لم يقع فيه خلاف ، كما في قولنا : الواحد نصف الإثنين ، و إن كان نظريًّا ، يلزم إثبات النظر بالنظر، و أنه دور ! ....

((بناء على كثرة الاختلاف و تناقض الآراء)) : يعني ما ذهب إليه السنمية الهندية من إنكار إفادته النظريات ، لأنكثرة الاختلاف فيها داعية لعدم ائتمان النظر في جميعها ، و ذلک الدليل قد قرع سمعک من كثير غيرهم ، فلاتغفل عن جوابه ((و الجواب)) : يعني الجواب التحقيقي . ((أن ذلک)) : يعني الاختلاف و تناقض الأفكار و الأنظار . ((لفساد النظر ، فلاينافي كون النظر الصحيح من العقل مفيداً للعلم)) : و هذا أظهر من أن يخفى ((على أن ما ذكرتم)) : أيها السنمية من أن نظر العقل في النظريات لايفيد لكثرة الاختلاف . ((استدلال)) : يعني على ما ادعوتم ((بنظر العقل)) : حيث رتبتم الدليل المقتضي في زعمكم ثبوت مدعاكم . ((ففيه)) : يعني في استدلالكم . ((إثبات ما نفيتم)) : بقولكم : النظر لايفيد العلم قطعاً . ((فيتناقض)) : يعني قولكم و مذهبكم . ((فإن زعموا)) : يعني السنمية الهندية . ((أنه)) : يعني استدلالهم هذا. ((معارضة للفاسد)) : يعني من استدلالنا على كون النظر مفيدا . ((بالفاسد)) : يعني كثرة الاختلاف و تناقض الاراء . ((قلنا)) : في الجواب أن هذه المعارضة بهذا النظر الفاسد لايخلو . ((إما أن يفيد شيئاً فلايكون فاسداً أو لايفيد فلايكون معارضة)) : لعدم إفادته المنع ، فثبت أن النظر الصحيح للعقل مفيد للعلم . ((فإن قيل : كون النظر مفيداً للعلم إن كان ضروريًّا لم يقع فيه خلاف ، كما في قولنا : الواحد نصف الإثنين ، و إن كان نظريا يلزم إثبات النظر بالنظر ، و أنه دور)) : و لقد سلكوا في الاستدلال طريقاً آخر ، فقالوا : لوكان النظر مفيدا للعلم إما أن يكون ضروريا ينافيه وقوع هذا الخلاف ، و إما أن يكون نظريا فيلزم إثبات إفادة النظر العام بإفادة هذا النظر الخاص ، ويؤول الأمر إلى إثبات إفادة النظر الخاص بإفادته هو نفسه ، فيلزم الدور .

.... قلنا : الضروري قد يقع فيه خلاف ؛ إما لعناد او لقصور في الإدراك ، فإن العقول متفاوتة بحسب الفطرة باتفاق من العقلاء ، و استدلال من الآثار ، و شهادة من الأخبار ، و النظري قد يثبت بنظر مخصوص لايعبر عنه بالنظر، ....

((قلنا : الضروري قد يقع فيه خلاف ؛ إما لعناد)) : و الجواب : لو اخترنا الشق الأول فظاهر ، و اختاره الإمام في بعض تصانيفه ، و قولهم : لوكان ضروريا لما كان مختلفا فيه ، ممنوع ؛ لأنه قد يختلف فيه مكابرةً و عناداً . ((أو لقصور في الإدراك ، فإن العقول متفاوتة بحسب الفطرة باتفاق من العقلاء)) : يعني من عقلاء سائر الناس . ((و استدلال من الآثار)) : يعني أن الآثار الصادرة من العقلاء فإنا نشاهد بعضهم سيخرج من العلوم الدقيقة ، و يستنبط من الفنون اللطيفة و الصناعات العجيبة ، لايقدر الآخرون على فهم دقيقة منها ، و لو بذلوا طاقتهم في تمام حياتهم ! ، و هذا في زماننا أظهر من الشمس في نصف النهار . ((و شهادة من الأخبار)) : من الآيات القرآنية و الأحاديث النبوية ، قال الله سبحانه : ﴿ إن لم يكونا رجلين فرجل و امرأتان ﴾ يعني جعل الله سبحانه شهادة امرأتين شهادة واحد من الرجال ، و ليس ذلک الا لقلة العقل و الضبط . و في الأحاديث النبوية في حق النساء : " من ناقصات العقل " . و هذا أصدق شاهد على ذلک . ((و النظري)) : و إنما إمام الحرمين من ترديد الشق الثاني ، و اختاره الإمام الفخر في " المفصل " . و قولهم : يلزم إثبات النظر بالنظر ممنوع و ذلک لأن النظر ((قد يثبت)) : يعني كونه مفيدا للعلم و اليقين . ((بنظر مخصوص لايعبر عنه بالنظر)) : الذي مفهومه كلي ، و هما غير ان بالضرورة ، فلايلزم إثبات شيء بنفسه ، و أيضاً فإفادة هذا النظر المخصوص كون النظر مطلقاً يفيد العلم لايتوقف على ثبوت ذلک ، فلادور . و تحقيقه أن القضية الكلية القائلة : كل نظر صحيح يفيد العلم ، يتوقف ثبوتها على ترتيب مقدمات مخصوصة تفيد العلم قطعاً بتلک المقدمة ، و لا معنى للنظر المخصوص المقترن بجميع الشرائط ، و هذا .

.... كما يقال : قولنا : العالم متغير ، و كل متغير حادث ، يفيد العلم بحدوث العالم بالضرورة ، و ليس ذلك بخصوصية هذا النظر ؛ بل لكونه صحيحا مقرونا بشرائطه ، فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائطه مفيداً للعلم . و في تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لايليق بهذا الكتاب و ما ثبت منه أي من العلم الثابت بالعقل بالبداهة أي بأول التوجه من غير احتياج إلى تفكر فهو ضروري كالعلم بأن كل الشيء أعظم من جزئه فإنه بعد تصور معنى الكل و الجزء الأعظم ....

((كما يقال : قولنا : العالم متغير ، و كل متغير حادث)) : يعني هذا النظر المخصوص . ((يفيد العلم بحدوث العالم بالضرورة ، و ليس ذلك)) : يعني كونه مفيدا للعلم . ((بخصوصية هذا النظر ؛ بل لكونه صحيحاً مقروناً بشرائطه)) : المعتبرة في الإفادة المذكورة ضرورة أن إفادة ذلك النظر المخصوص للعلم . ((فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائطه ، مفيدا للعلم)) : إنما هي لكونه صحيحا مقرونا بشرائط ، فثبت المطلوب ، و هو معنى إثبات النظر المطلق الكلي بالنظر الجزئي المخصوص من غير لزوم إثبات الشيء بنفسه ، أو لزوم الدور . ((و في تحقيق هذا المنع)) : يعني الجواب باختيار الشق الثاني . ((زيادة تفصيل لايليق بهذا الكتاب)) : أورده الشارح في ((شرح المقاصد)) : ، و بينه الشريف في ((شرح المواقف)) : . ((و ما ثبت منه)) : يعني ((أي من العلم الثابت بالعقل بالبداهة)) : قال الشارح - قدس سره- . ((أي بأول التوجه)) : و هذا يقتضى أن يراد بها البداهة الأولية لا مطلق البداهة الشاملة لجميع أنحائها . ((من غير احتياج إلى التفكر)) : يعني نظر و كسب . ((فهو ضروري)) : يعني العلم الحاصل بالعقل يتنوع إلى شيئين : الأول الضروري : و هو ما يحصل بدون فكر و نظر ، و لوكان بواسطة نحو حدس و تجربة ، فيتناول الوجدانيات و الحدسيات و التجربيات ، و القضايا التي قياساتها معها ، و القول بأن دخولها فيه لايصح مع كون المقسم هو العلم الحاصل بالعقل ، لايخفى ضعفه . فافهم . ((كالعلم بأن كل الشيء أعظم من جزئه ، فإنه بعد تصور معنى الكل و الجزء الأعظم .

.... لايتوقف على شيء ، و من توقف فيه حيث زعم أن جزء الإنسان كاليد مثلاً ، قديكون أعظم منه ، فهو لم يتصور معنى الجزء و الكل ، و ما ثبت منه بالاستدلال ، أي بالنظر في الدليل سواء كان استدلالا من العلة على المعلول ؛ كما إذا رأى ناراً ، فعلم أن لها دخاناً ، أو من المعلول على العلة ، كما إذا رأى دخاناً ، فعلم أن هناك ناراً ، و قديخص الأول باسم التعليل ، و الثاني بالاستدلال . فهو اكتسابي ، أي حاصل بالكسب، و هو مباشرة الأسباب بالاختيار ؛ كصرف العقل و النظر في ....

لايتوقف على شيء ، و من توقف فيه حيث زعم أن جزء الإنسان كاليد مثلاً ، قديكون أعظم منه ، فهو لم يتصور معنى الجزء و الكل)) : و هذا التوقف من هذا الواقف جهل جاهل و غفلة غافل ، أو لم يعلم من غباوته أن الكل هو مجموع اليد مع بقية الأعضاء ، و الجزء هو اليد فقط ، فأين يرد هذا الشغب . ((و ما ثبت منه بالاستدلال)) : قال الشارح البارع : ((أي بالنظر في الدليل سواء كان استدلالاً من العلة على المعلول ، كما إذا رأى ناراً ، فعلم أن لها دخاناً)) : قال بعض الناس : هذا في النار المؤلفة لا في النار البسيط . ((أو من المعلول على العلة ، كما إذا رأى دخاناً فعلم أن هناك ناراً)) : يعني النظري هو ما يحصل بحركة النفس في المعقولات ، و الاستدلال هو الحاصل بطريق النظر في الدليل ؛ سواء كان الدليل هوالعلة أو المعلول ، مثالهما دلالة النار على وجود الدخان و بالعكس . ((و قد يخص الأول باسم التعليل ، و الثاني بالاستدلال)) : و هذا الفرق اصطلاح محض ، و لما لم يرض به الشارح صدر بلفظ الضعف . ((فهو اكتسابي)) : الذي هو أعم من الاستدلال ، فتثبت بين الضروري و الاكتسابي نسبة المباينة الكلية . ((أي حاصل بالكسب و هو مباشرة الأسباب)) : يعني استعمال الأسباب ((بالاختيار كصرف العقل و النظر في ....

.... المقدمات في الاستدلاليات ، و الإصغاء ، و تقليب الحدقة ، و نحو ذلك في الحسيات ، فالاكتسابي أعم من الاستدلالي ، لأنه الذي يحصل بالنظر في الدليل ، فكل استدلالي اكتسابي و لا عكس ؛ كالإبصار الحاصل بالقصد و الاختيار . و أما الضروري فقد يقال في مقابلة الاكتسابي ، و يفسر بما لايكون تحصيله مقدوراً للمخلوق . أي يكون حاصلاً من غير اختيار للمخلوق ....

المقدمات في الاستدلاليات كالإصغاء ، و تقليب الحدقة ، و نحو ذلك في الحسيات)) : يعني إذا ثبت أن الاستدلالي ما ثبت بالدليل ، و الاكتسابي بالقصد و الاختيار . ((فالاكتسابي أعم من الاستدلالي ، لأنه)) : يعني الاستدلالي ((الذي يحصل بالنظر في الدليل فكل استدلالي اكتسابي ، و لا عكس)) : يعني ليس كل اكتسابي استدلالياً ((كالإبصار الحاصل بالقصد و الاختيار)) : يعني هذا مثال الا كتسابى بدون الاستدلال . ((و أما الضروري فقد يقال في مقابلة الاكتسابي)) : و هو العلم الحاصل بمباشرة الأسباب نظراً و حسًّا أو غيرهما . ((و يفسر)) : يعني الضروري حينئذ . ((بما لايكون تحصيله مقدوراً للمخلوق)) : و انما يكون حصوله بخلقه سبحانه بدون مباشرة العبد سبب حصوله . ((أي يكون حاصلا من غير اختيار للمخلوق)) : باختياره ، يعني تحصيله مقدوراً للبشر بعد الالتفات و تصور الطرفين ، و يساوي هذا التفسير تعريفه بأنه ماحصل بأول التوجه و الالتفات ، و لايرد على هذا التفسير العلم بحقيقة الواجب ، فإن تحصيله غير مقدور للبشر : بمعنى أنه لم تجر عادة الله سبحانه بخلقه عقب الأسباب ، و إن كان يمكن في حكم العقل خلافاً للفلاسفة ، و انهما لم يرد ذلك: لأن موضوع الكلام هو العلم الحاصل فقط ، لا مايعلم الحاصل ، و ما من شأنه الحصول ، فهو خارج من أول الأمر .

.... قد يقال في مقابلة الاستدلالي ، و يفسر بما يحصل بدون فكر و نظر في الدليل ، فمن ههنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا ، أي حاصلا بمباشرة الأسباب بالاختيار ، و بعضهم ضروريا أي حاصلا بدون الاستدلال ، فظهر أنه لاتناقض في كلام صاحب البداية : حيث قال : إن العلم الحادث نوعان : ضروري ، و هو ما يُحدثه الله تعالى في نفس العبد من غير كسبه و اختياره ، كالعلم بوجوده و تغير أحواله . و اكتسابي : و هو ما يحدثه الله تعالى فيه بواسطة كسب العبد ، و هو مباشرة أسبابه ، و أسبابه ثلاثة : الحواس السليمة ، و الخبر الصادق ، و نظر العقل ، ثم قال: و الحاصل من نظر العقل نوعان : ضروري يحصل بأول النظر من غير تفكر ، كالعلم بأن الكل أعظم من جزئه . و استدلالي يحتاج فيه إلى نوع تفكر ، كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان ....

((و قد يقال في مقابلة الاستدلالي ، و يفسر)) : يعني الضروري حينئذ . ((بما يحصل بدون فكر و نظر في الدليل)) : فيشمل الأوليات و الحسيات و المتواترات و الحدسيات و غيرها ، كما تقدم بيانه ، فبين المعنيين نسبة العموم و الخصوص المطلق، و الأعم هو الضروري بالمعنى الثاني لتحققه بدون الضروري بالمعنى الأول في العلم الحاصل بمباشرة سببه الحسي بالاختيار ، و كل ما صدق عليه أن حصوله غير مقدور للبشر ، صدق عليه أن حصوله بدون فكر و نظر في دليل . ((فمن ههنا)) : يعني من كون الضروري مقولاً في مقابلة الاكتسابي تارةً و في مقابلة الاستدلالي أخرى . ((جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيًّا ، أي حاصلاً بمباشرة الأسباب بالاختيار ، و بعضهم ضروريًّا أي حاصلاً بدون الاستدلال)) : و العجب ! أن بعضهم مع تفسيره للضروري بذلك ، يعني بما لايكون منه العلم الحاصل بالحواس بناءًا على أنه

لايحصل بمجرد الإحساس المقدور ، و إلا لما تخلف العلم به في نحو الصفراوي بل لابد معه من أسباب أخرى غير مقدورة لنا ، و إلا لعلمنا ها ، و هو قول لايساعده دليل ، و ادعائه في الإحساس دون النظر تحكم . ((فظهر أنه لاتناقض في كلام صاحب البداية)): و هو الإمام نور الدين البخاري أحد عظماء الحنفية و رؤسائهم . أما وجه التناقض : أنه قسّم العلم أوّلاً إلى الضروري و الاكتسابي ، فجعل الضروري قسيماً للاكتسابي ، ثم قسم الاكتسابي بحسب أسبابه الثلاثة إلى أقسام ثلثة ، ثالثها: العلم الحاصل من نظر العقل ، و مقتضى ذلك أنه اكتسابي، ثم قسمه إلى الضروري و الاستدلالي ، فجعل الضروري قسماً من الاكتسابي ، و كان قد جعله قسما له ، و هو تناقض و تهافت . و حله أنه أطلق الضروري أولاً بالمعنى الأول ، و هو ما لايكون مقدوراً للمخلوق ، و هو بهذا المعنى مبائن بالاكتسابي قسيم له ، و أطلقه ثانياً بالمعنى الثاني ، و هو ما يكون بدون فكر و نظر ، و هو بهذا المعنى يصدق بالاكتسابي ، فيكون قسما منه .

((حيث قال)) : يعني صاحب البداية ((إن العلم الحادث)) : يعني علم المخلوق على نفسه و على غيره لا علم الخالق . ((نوعان : ضروري : و هو ما يحدثه الله تعالى في نفس العبد من غير كسبه ، و اختياره ، كالعلم بوجوده)) : يعني بوجود العبد بأنه موجود . ((و تغير أحواله)) : يعني أحوال العبد من مثل الصحة و المرض و الجوع و العطش و اللذة و الألم و غيرها . ((و اكتسابي : و هو ما يحدثه الله تعالى فيه)) : يعني في ذات العبد ((بواسطة كسب العبد : و هو مباشرة أسبابه)) : يعني أسباب العلم . ((و أسبابه ثلاثة)) : يعني أسباب العلم ثلاثة . ((الحواس السليمة ، و الخبر الصادق ، و نظر العقل . ثم قال :)) : يعني صاحب البداية . ((و الحاصل من نظر العقل نوعان : ضروري يحصل بأول النظر من غير تفكر كالعلم بأن الكل أعظم من جزئه . و استدلالي يحتاج فيه إلى نوع تفكر ، كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان)) : و لما كان لقائل أن يقول : إن حصر أسباب العلم في الثلاثة مختل بوجود العلم بطريق الإلهام ، فأجاب عنه بقوله :

.... و الإلهام المفسر بإلقاء معنى في القلب بطريق الفيض ، ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق حتى يرد به الاعتراض على حصر الأسباب في الثلاثة ، و كان الأولى أن يقول : ليس من أسباب العلم بالشيء ؛ إلا أنه حاول التنبيه على أن مرادنا بالعلم و المعرفة واحد ، لا كما اصطلح عليه البعض من تخصيص العلم بالمركبات ، أو الكليات و المعرفة بالبسائط ، أو الجزئيات إلا أن تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له ، ثم الظاهر أنه أراد أن الإلهام ليس سببا يحصل به العلم لعامة الخلق ، و يصلح للإلزام على الغير و إلا فلا شك أنه قد يحصل به العلم ، ....

((و الإلهام)) : قال الشارح في تفسيره ((المفسر بإلقاء معنى في القلب بطريق الفيض)) :

الإلهام في الأصل هو الإلقاء مطلقا

و الإلهام في الأصل هو الإلقاء مطلقاً في القلب ، و قيده الشارح بطريق العرف بطريق الفيض ؛ ليخرج مايلقى فيه بطريق الكسب و الاستفاضة ، و قد يقيد بقيد الخير أيضاً ، و لعل الفيض يغني عنه عرفاً ، فلايرد الوسوسة . فإنها من الشيطان اللعين ، و لايتوهم أنه يخالف قوله سبحانه : ﴿ فألهمها فجورها و تقواها ﴾ لأنه خارج مخرج أهل اللغة ، و لذا نسب إلى كل نفس لا إلى الخواص . قال بعض الأفاضل : و الفيض إنما يستعمل في إلقاء الله سبحانه ، و أما ما يلقيه الشيطان فإنه يسمى بالوسوسة .

و الواردات إن لم تكن مامونة العاقبة ، و لم يحصل بعدها توجه تام إلى الحق ، و لذة مرغبة في العبادات ، فهو شيطانية ، و إن كان أموراً متعلقة بأمور الدنيا : مثل إحضار الشيء الغائب كإحضار الفواكه الصيفية في الشتاء ، و النفوذ من الجدار من غير انشقاق . و أمثال ذلك مما هو غير معتبرة عند أهل الله ، فهو جَانِّيٌ ، و إن كانت متعلقة بأمور الآخرة من قبيل الاطلاع على الخواطر ، فهي ملكية ، و إن كانت بحيث يعطي المكاشف قوة التصرف في الملك و الملكوت كالإحياء و الإماتة ؛ مع كونه على طريق الشرع ، فهي رحمانية . و الله أعلم بحقيقة الحال . ((ليس من أسباب المعرفة)) :

والحق المنفي كون الإلهام طريقاً موصلة لحصوله بالنسبة لكل الناس

و الحق أن المنفي كون الإلهام طريقاً موصلة لحصوله بالنسبة لكل الناس، فلاينافي أن بعض الخواص يلقي الله الباري سبحانه معرفة العقائد في قلبه بدون نظر و استدلال . فتأمل . ((بصحة الشيء عند أهل الحق)) : يعني عند الجمهور خلافا لأصحاب الزهد و الرافضة ، و لعل الباعث على الرافضة عليه هو أن إلهامات الأئمة المعصومين عندمم مثل الوحي إلى الأنبياء في القطعية و البرهان على أن الإلهام ليس سبباً لمعرفة صحة الشيء ، لعل كل واحد يدعي أنه ألهم صحة قول نفسه و فساد قول خصمه ، فيؤدي إلى القول بصحة الأديان المتناقضة .

((حتى يرد به الاعتراض على حصر الأسباب في الثلاثة ، و كان الأولى أن يقول ليس من أسباب العلم بالشيء)) : ليطابق العبارة السابقة ، و السباق السالف من قوله : و أسباب العلم ثلاثة ، و من قوله . و أما العقل فهو سبب

العلم أيضاً . ((إلا أنه حاول التنبيه على أن مرادنا بالعلم و المعرفة واحد ، لا كما اصطلح عليه البعض : من تخصيص العلم بالمركبات ، و الكليات و المعرفة بالبسائط أو الجزئيات)) : و حاصله : أن العلم و المعرفة عند المصنف واحد خلافاً لبعض القوم . ((إلا أن تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له)) : إيراد على المصنف ، و أجاب عنه عامة الأفاضل : أن الصحة في قوله بمعنى الثبوت ، و هو شيء شائع ذائع متعارف ، و له نظائر و محاورات عربية ، يقولون : صح عن رسول الله - ﷺ - كذا ، و صح عن عمرؓ كذا ، و صح عن عليؓ كذا ، و في القول الفصيح "صح عند الناس أني عاشق" فيكون المعنى : الإلهام ليس من أسباب معرفة ثبوت حكم شيء من الأحكام فافهم .

قوله: ثم الظاهر وبهذا يندفع قلق صاحب العبقات

و لما يتبادر من عبارة المصنف من نفي الإلهام سبباً للعلم مطلقاً في أي مادة كانت ، فدفعه بأنه ليس غرضه ، فقال : ((ثم الظاهر أنه أراد أن الإلهام ليس سبباً يحصل به العلم لعامة الخلق)) : فوجه خروجه أن المراد بالأسباب ما يحصل به العلم لعامة الخلق ، و لا كذلك الإلهام ، فلايفيد إلا الخواص . ((و يصلح للإلزام على الغير)): يعني ليس سببا يصلح للالزام على الغير ، و الغلبة على الغير من الأحكام الشرعية و العقلية .

((و إلا فلا شك)) : يعني لأحد أهل العلم و لأحد من المسلمين ((أنه قد يحصل به العلم)) : يعني لبعض أفراد الناس من العارفين من أرباب الزهد . و بهذا التحقيق الأنيق يندفع قلق صاحب " العقبات " .

.... و قد ورد القول به في الخبر نحو قوله ﷺ : ألهمني ربي ، و حكى عن كثير من السلف، و أما خبر الواحد العدل و تقليد المجتهد ، فقد يفيد أن الظن و الاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال ، ....

قلق صاحب العبقات العلامة الشهيد

قال : إن أراد به أنه يتطرق إليه ما يخل بإفادته العلم القطعي ، فذلك مشترك في جميع الطرق ، و إن أراد به أن تمييز السالم منه مما تطرق إليه الفساد متعذر ، فإن أراد أنه متعذر من أمثاله ممن لم يمارسوه ، فذلك أيضاً مشترك في جميع الطرق ، و إن أراد أنه متعذر من كل أحد فذلك دعوي بلا دليل ، و قياس لشان المهرة الممارسين به على شان نفسه ، نعم ! لو قال : إن الفوز بهذا الطريق و المهارة فيه حتى يصير نقَّاداً أعصر تحصيلاً و أقل وجوداً ، لكان له وجه . ((و قد ورد القول به في الخبر)) : فقد أخرج البخاري عن أبى هريرةؓ قال قال رسول الله ﷺ : " لقد كان في ما قبلكم من الأمم ناس محدثون فان كان في أمتي أحد فإنه عمرؓ " المحدثون معناه ملهمون ، و ما قال الشارح : ((نحو قوله - عليه السلام - ألهمني ربي)) : ليس في موضعه ، فإن إلهامات الأنبياء هي وحي باطني ، و هي خارج عن البحث . و إنما البحث في إلهام غير الأنبياء . ((وَحُكِيَ عن كثير من السلف)) : عليه قصة طويلة مملوئة بها بطون الأوراق ، و لما كان لقائل أن يقول : إن حصر أسباب العلم في الثلاثة ممنوع ، فان خبر الواحد العدل و تقليد المجتهد يُفيدَانِ العلمَ مع أنهما ليسا من الأسباب السابقة ، فأجاب عنه بقوله . ((و أما خبر الواحد العدل)) : يعني المصدق شرعاً فيما أخبر به . ((و تقليد المجتهد)) : و المراد بتقليد المجتهد خبر المجتهد للمقلد المعتقد له . ((فقد يفيد أن الظن و الاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال)) : يعني بتشكيك المشكك ، و كلاهما خارجان عن العلم .

.... فكأنه أراد بالعلم ما لايشملهما ، و إلا فلا وجه لحصر الأسباب في الثلاثة ....

((فكأنه أراد بالعلم)) : صفة توجب تميّزاً لايحتمل النقيض ، لا صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به ؛ على عكس ما تحقق سابقاً في مقام تعريف العلم . و إنما قال : كأنَّ لاحتمال أن يكون العلم عامًّا ، و تخصيص الأسباب بالأسباب المعتد بها ، فمن قال : كلمة كأنّ غير مرضية كأنه غفل ((ما لايشملهما)) : بل ما يقابلهما ، و هو العلم بمعنى الاعتقاد الجازم المطابق للواقع الذي لايقبل الزوال ، و تقدم تفسيره ، فإنه صفة توجب تميزاً لايحتمل الشك . ((و إلا)) : يعني و إن لم يرد بالعلم ما لايشملهما فلا وجه يريد به . ((فلا وجه)) : بحسب الظاهر ، فلاينافي قوله : كأنّ . ((لحصر الأسباب في الثلاثة)) : . فافهم .

بسم الله الرحمن الرحيم

الكتاب الأول في العقليات

لما فرغ المصنف عن بيان المقدمة من بيان ثبوت الأشياء بحقائقها و العلم بوجودها و بيان أسباب العلم بالأشياء الموجودة ، شرع في المسائل الاعتقادية الكلامية ، و بدأ ببيان حدوث الكائنات الدالة على وجود صانعها و خالقها الواجب الوجود جلت أسمائه و تقدست صفاته .

التمهيد لمسئلة الحدوث و الرد على بعض الشغب و الذب عن الشيخ المدقق

أقول قبل الخوض في مسئلة الحدوث : إن الواجب الوجود لايحتاج إلى حدوث الحادثات و إلى وجود الموجودات ، قال الله سبحانه : ﴿ إن الله لغني عن العالمين ﴾ يعني غني عن وجود العالم ، و ذلک لأنه هو الغني على الإطلاق ، و أن العالم لاينفک طرفة عينٍ عن الافتقار و الاحتياج إليه سبحانه ، فدفع بذلک شغب من قال : إن الله سبحانه خلق العالم للدلالة عليه ، فإن الله سبحانه ما نصب الأدلة لتدل عليه ؛ إذ هو الغني عن وجودها ، و عن أن يكون وجودها دليلا عليه و علامة على ثبوته و تحققه، و جميع الأدلة التي نصبها الحق سبحانه أدلة قد محاها بقوله : ﴿ و ليس كمثله شيء ﴾ بل و إنه سبحانه ما أظهر العالم و ما أوجد الخلق من مكنون علمه إلا ليسبغ عليه نعمه حال وجوده إلى عالم الشهادة لا غير ، و هو معنى قول بعض أهل الزهد : " إن الله سبحانه أوجدنا لنا لا لحاجة إلينا " و سقط بذلک أيضاً ما نسب إلى الشيخ المدقق " ابن العربي " أنه يقول : إن الحق تعالى مفتقر في ظهور حضرات أسمائه إلى خلقه ، و لولا خلقه ما ظهر و ما عرفه أحد ؛ لأن الشيخ - روح الله روحه - قال في " الفتوحات " : إنه لايجوز أن يقال : إن الحق سبحانه مفتقر في ظهور أسمائه و صفاته إلى وجود العالم ؛ لأنه له غني على الإطلاق ، فإن هذا نصه يكذب الناقل عنه ، فالله سبحانه أحدث العالم كله من غير حاجة إليه ، و لا موجب أوجب عليه ، و إنما علمه - جل شأنه - به سبق، فلابد أن يخلق الخلق ، فهو غني عن العالمين فاعل بالاختيار لا بالذات و موجود بذاته من غير افتتاح و لانتهاء ، بل وجوده مستمر قائم بذاته . و هذا كلام المتكلمين . فافهم .

.... و العالم أي ما سوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع ....

((و العالم)) : و هو في الأصل ما يعلم به الشيء كالخاتم لما يختم به الشيء ، و التشبيه إنما هو في مجرد كونه اسم ألة لا في جميع الأحكام ، فلايرد ما قيل : قياس العالم على الخاتم يقتضى إطلاق العالم على شخص واحد ، كما أن الخاتم يطلق عليه مع أنه لايقال : عالم زيد عالم عمرو . ((أي ما سوى الله)) : كل موجود سوى ذاته و صفاته ، فيدخل فيه الأجرام و الأعراض . و تفسير العالم بما سوى الله من الموجودات بناء على القول بنفي الأحوال ، و أما على القول بثبوتها فهو ما سوى الله من الأمور الثابتة ، إذا الثابت أعم من الموجود عند هم ؛ سواء كانت ثابتة في خارج الأعيان أو في نفسها فقط ، فيدخل فيه الأحوال ((من الموجودات)) : و هو العالم الموجود المعهود المعروف لكل واحد من الأجسام و الأعراض الظاهرة الوجود . و أما غيره من المعدومات و الأمور الاعتبارية و إن شاركته في وصف الحدوث إلا أنها خفية الوجود مفتقرة إلى الإثبات ، فكيف تجعل ذريعة إلى إثبات الصانع له ، و بيان وجوده : فإنا نشاهد في الحادثات آثار الحدوث ، فهذه المشاهدة تؤدينا إلى أن الموجد و الخالق له هو الله سبحانه بالنظر و الفكر في العلة الصالحة . ((مما يعلم به الصانع)) : يعني ثم غلب على ما يعلم به الخالق الواجب الوجود ؛ لأن من نظر فيه يحصل له العلم بوجود الحق سبحانه ، أو لأن فيه علامة تميزه عن موجده ، فهو مأخوذ من العلامة ، و هو جنس ما يعلم به الله سبحانه من الجواهر و الأعراض ؛ فإنها لإمكانها و افتقارها إلى المؤثر القديم لذاته تدل على وجوده ، فالعالم يطلق على الجميع ، و هو شائع ذائع و على كل جنس منها .

.... فيقال : عالم الأجسام و عالم الأعراض و عالم النباتات و عالم الحيوان إلى غير ذلك ، فتخرج صفات الله تعالى ؛ لأنها ليست غير الذات ، كما أنها ليست عينها بجميع أجزائه : من السماوات و ما فيها ، و الأرض و ما عليها محدث أي مخرج من العدم إلى الوجود ، بمعنى أنه كان معدوما ، فوجد ....

((فيقال : عالم الأجسام و عالم الأعراض و عالم النباتات و عالم الحيوان إلى غير ذلك)) : نحو عالم الإنسان و عالم الأرواح و عالم العلوي و عالم السفلي ، فلايقال : عالم زيد ، فهو موضوع للقدر المشترك بين الجميع و بين كل جنس ، و قيل : إنه اسم موضوع للقدر المشترك بين كل جنس من أجناس ذوي العقول و بين كل الأجناس، فيقال عالم الإنس و عالم الجن و عالم الملك . فتدبر. ((فتخرج صفات الله تعالى)) : بقوله : مما يعلم به الصانع ، يعني : و العالم يطلق على كل موجود سوى الله سبحانه و صفاته من أجناس الموجودات التي يعلم به وجود الصانع ، فلايقال الجزئيات الأجناس : إنها عالم ؛ كما لايقال على صفات الله سبحانه ، لأنها لايعلم بها وجود الصانع ، و ذلك لأنها أشياء غير محدثة يعلم بحدوثها وجود المحدث . و أما تعلقها فبعد تعقل وجود ذات الواجب الوجود ، و المراد بالصفات الصفات الثبوتية القديمة الأزلية ، فإنها المتبادرة فهي ليست من العالم . و أما الصفات الإضافية أو السلبية فهي تخرج من قيد الموجود . ((لأنها ليست غير الذات كما أنها ليست عينها)) : هذا بناء على مذهب مشائخ الأشاعرة من أن العينية هو الاتحاد في المفهوم و الغيرية ، هو إمكان الانفكاك ، فصفات الواجب الوجود لا عينه لعدم اتحاد في المفهوم و لا غيره لعدم الانفكاك ، و سيأتى عليها تمام البحث في موضعه . ((بجميع أجزائه)) : يعني كل جزء من أجزائه من المحسوسات و المعقولات . ((من السماوات و ما فيها ، و الأرض و ما عليها محدث أي مخرج من العدم إلى الوجود ، بمعنى أنه كان معدوماً ، فوجد)) : و الحدوث فهو الوجود المسبوق بعدم ، و قيل : العدم السابق على الحدوث .

اتفق المسلمون و اليهود و النصارى على أن العالم محدث و وافقهم على ذلك أساطين السبعة من قدماء الفلاسفة

اتفق المسلمون و اليهود و النصارى و سائر أصحاب الأديان السماوية أن العالم محدث - يعني له أول - أحدثه الباري سبحانه و أبدعه بعد أن لم يكن ، قال نبينا و رسولنا : " كان الله و لم يكن معه شيء " ، و وافقهم على ذلك أساطين السبعة من قدماء الفلاسفة آخرهم " أفلاطون " ، نص عليه البحر الزخار [١] في نهاية الإقدام ، و قال : و لهم تفصيل مذهب في كيفية الإبداع و اختلاف رأي في المبادئ الأولى ، شرحناها في كتابنا الموسوم بالملل و النحل . أقول : و قال فيلسوف الملة الإسلامية أبوالبركات البغدادي في " المعتبر " : الأساطين متفقون على إثبات الصفات و الأفعال و قيام الأفعال الاختيارية بذاته و حدوث العالم ، و كانوا لايتكلمون في الإلهيات و يسلمون باب الكلام فيها إلى الأنبياء ، و يقولون علومنا هي الرياضيات و الطبعيات و توابعها ، و كانوا يقرون بحدوث العالم ، و كان أساطينهم و متقدموهم العارفون فيهم معظمين للأنبياء و الشرائع موجبين لأتباعهم خاضعين لأقوالهم معترفين بأن ماجاؤوا به طورآخر وراء طور العقل، و أن عقول الأنبياء فوق عقول العالمين و حكمتهم فوق حكمتهم . و قال : أعلم الناس في زمانه بمقالاتهم أبوالوليد " بن رشد " في مناهج الأدلة ، و الأساطين قبل أرسطاليس كانوا يقولون بحدوث العالم و إثبات الصانع و مباينته للعالم ، و أنه فوق العالم و فوق السماوات ، و " أفلاطون " كان معروفا بالتوحيد و إنكارعبادة الأصنام و إثبات حدوث العالم ، و كان يقول إن للعالم صانعا محدثا مبدعا أزليا و اجبا بذاته عالما بجميع المعلومات ، فصرح أفلاطون بحدوث العالم كما كان عليه الأساطين ، و حكى ذلك عنه تلميذه أرسطو في العبقات ، قال أرسطو في الثولوجيا : و لقد أحسن أفلاطون الإلهي في وصف الحق الأول ؛ حيث قال : إن الخالق للعقول و النفوس و الأجسام هو الله تعالى فتامل و لاتغفل .

---

(١) العلامة الشيخ الشهرستاني.

.... خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا إلى قدم السماوات بموادها وصورها ....

((خلافا للفلاسفة)) : أرسطو و شيعته ، فزعم أنه قديم ، و خالف مودبه و شيخه و تبعه على ذلك ملاحدة الفلاسفة من المنتسبين إلى الأديان و غيرهم من الدهرية ؛ حتى انتهت النوبة إلى الرئيس أبى على بن سينا ، فرام بجهده تقريب هذا الرأي من قول أهل الملل ، و هيهات اتفاق النقيضين و اجتماع الضدين ! ! ؟ فأنبياء الله سبحانه و أتباع الأنبياء في طرف و هؤلاء القوم في طرف ، و قد حكى أرباب المقالات (١) : أن أول من عرف عنه القول بقدم هذا العالم أرسطو .

نبذاً من حال اضطراب النقل

و إذا دريت هذا فاعلم نبذاً من حال اضطراب النقل مجملا ، فأقول : قال المعلم الثاني " الفارابي " في رسالة الجمع بين الرأيين بعبارة مطنبة‌ما ، حاصله: إن " أفلاطون و أرسطو " متفقان في حدوث العالم حدوثا ذاتيا ، و قدم العالم قدما زمانيا ، و إثبات الصانع القديم الواجب تعالى ، و إبطال بخت ، و الاتفاق ، و شنع " الفارابي " فيها على من نسب القدم الذاتي و إنكار الواجب إلى أرسطو تشنيعا شديدا ، و قال في " الملل و النحل " : إنه حكى عن " أفلاطون " قوم ممن شاهده و تلمذ عليه مثل " أرسطاطاليس و طماؤس " أنه قال : إن للعالم محدثا أزليا واجبا لذاته عالما بجميع معلوماته ، كان في الأزل و لم يكن في الوجود اسم و لا طلل ، و خالفه تلميذه " أرسطاطاليس " في حدوث العالم ، فإن " أفلاطون" يحيل وجود حوادث لا أول لها ؛ فإنك إذا قلت : كل منها حادث فقد أثبت الأولية لكل واحد ، و ما ثبت لكل واحد وجب أن يثبت لكل ، و يؤيده ما في ترجمة البرقلس : من أن القول بقدم العالم و أزلية الحركات بعد إثبات الصانع

(١)كالشيخ الأشعري في مقالته الكبيرة ، و ابى عيسى الوراق ، و الحسن بن موسى البنو بختى .

و القول بالعلة الأولى إنما ظهر بعد " أرسطاطاليس " ، لأنه خالف القدماء صريحاً و أبدع هذه المقالة على قياسات ظنها حجةً و برهاناً ، فنسج على منواله من كان من تلامذته ، و صرحوا القول فيه مثل " الإسكندر الأفردوس و فرفوريوس " كذا في القبسات (١) ، و يخالفه ، ما فيه في ترجمة ارسطاطاليس من انه سأل بعض الدهرية إذا كان الباري تعالى لم يزل و لا شيء غيره ثم أحدث العام فلم أحدثته فقال له : لم عنه منتفية إنما فعل ما فعل لأنه جواد ، فقال فيجب أن يكون لم يزل فقال : معنى لم يزل لا أول له و الفعل يقتضى أولا و اجتماع ما لا أول له و ذى الاول محال فقيل له : فهل يبطل هذا العالم ؟ قال : نعم ! قيل : فإذا أبطله بطل الجود ! ! قال : يبطله ليصوغ الصيغة التي لايحتمله الفساد . و ما فيه في ترجمة فرفوريوس : من أنه يدعي أن حكاية حدوث العالم عن أفلاطون غير صحيحة ؛ إذ ليس للعالم عنده بدء زمان أصلاً ، بل ابتداء ذاتي فحسب ، فانظر إلى اختلاف النقول ، و لاتجزم بواحد منها ، ذوى العقول ، فتأمل و لاتغفل .

((حيث ذهبوا إلى قدم السماوات بمواد ها)) : قالوا : الأفلاك قديمة بذواتها و صفاتها المعينة مثل المقدار و الشكل و ما يجري مجراها من الأمور القارة سوى الحركات و الأوضاع ، فإن كل حركة شخصية مسبوقة بأخرى لا إلى نهاية ، و كذا الأوضاع المعينة التابعة للحركة . و أما مطلق الحركة و الوضع فقديم عندهم أيضاً ، و سبب القدم في جميعها لكونها مصونة محفوظة عن التغير و قبول الخرق و الالتيام . ((و صور ها)) : يعني الصور الجسمية ، و الصورة الجسمية طبعية واحدة اتصالية بها يصير الجسم ممتازاً و جسماً بالفعل متكثراً على الأشخاص ، فهي مقولة على كثيرين متحدين بالحقيقة ، و ذهبوا إلى قدم صورها النوعية ، و بعد ما ثبت تألف الجسم من المادة و الصورة الجسمية وجب أن لايخلو عن صورة أخرى يختلف الأجسام بها نوعاً .

---

(١) للسيد الباقر الراماد .

.... و أشكا لها و قدم العناصر بموادها و صورها ، لكن بالنوع بمعنى أنها لم تخل قط عن صورة ....

((و أشكا لها)) : لايخفى عليك أن الجسم عند " المشائية " مؤلف من جوهرين : أحد هما محل و هو الهيولى الأولى ، و ثانيهما : حال و هو الصورة الجسمية ، و نوع الجسم يتألف من ثلاثة أجزاء ، ثالثها : صورة جوهرية بها تتميز الأنواع ، و هي مبدأ الآثار ، يقال لها الصورة النوعية و الطبعية ، و هي حالة في الهيولى عند بعضهم ، و عند " الإشراقيين " ما ثبت الهيولى ، فالجسم عندهم هو الصورة الجسمية لكن نوع الجسم عندهم مركب منها و من عرض قائم بها ، و يجوزون تركب الجوهر من جوهر و عرض ، و هذا أحد القولين عند " أفلاطون و الشيخ الإلهي " ، و الشكل : هو الهيئة الحاصلة من إحاطة حد واحد أو حدود للمقدار إحاطةً تامةً ، و هذا القدر يكفي ههنا ، و المقام يأبى عن التفصيل تدبر.

((و قدم العناصر)) : يعني العناصر الأربع ، و الأنواع التي تتركب عنها كما هو الظاهر. ((بموادها)) : جمع مواد الأفلاك مستقيم على ظاهره ؛ لأنهم يثبتون لكل فلک مادة على حدة و أما مادة العنصريات فهي واحدة بالذات و كثيرة بالعرض و هي من حيث الكثرة ليست بقديمة . ((و صورها لكن بالنوع)) : يعني لكن الصورة الجسمية العنصرية ليست قديمة بالشخص لأن الصورة الواحدة تنعدم بالفک و تحدث صورتان ، و باتصال المنفصلين تنعدم الصورتان و يحدث صورة واحدة في الطبعيات ، فإن أشخاص الصورة الجسمية تنعدم بطريان الانفصال ، و اما الهيولى و مطلق الصورة الجسمية فباقية لورود واحدة بعد واحدة . ((بمعنى أنها)) : يعني المادة ، ((لم تخل قط عن صورة)) : و هذه مسئلة التلازم و هي مبرهنة في مقامه ، و ذهبوا إلى قدم العقول ، و العقل جوهر مجرد عن المادة في ذاته و فعله ، قالوا : إن العقول أنواع عشرة و كل منحصرة في فرد ، و العقل العاشر هو العقل الفعال و

هو قديم بالزمان أزلي أبدي ، و ذهبوا إلى قدم النفوس الفلكية هي نفوس مجردة عن المادة ذوات إرادة كلية .

نقل "المحقق الدواني" عن علامه " أحمد بن تيمية" قدم العالم و قدم العرش قدما نوعيا و الرد على هذا القول

نقل " المحقق الدواني " عن قائد الحشوية " أحمد بن تيمية " قدم العالم و قدم العرش قدماً نوعيا لا قدما شخصيا ، ذكره " ابن تيمية " في مصنفة المسمى بـ " حوادث لا أول لها " و هذه التسمية من أقوى الأدلة على خطإه و غفلته فإن الحادث مسبوق بالعدم ، و الذي لا أول له ليس كذلك ، بل تكذيب الله سبحانه في قوله الأول " هوالأول " و تكذيب النبي ﷺ في قوله : "كان الله و لا شيء معه " و في البخاري من رواية عمران ابن حصين " كان الله و لم يكن شيء قبله " ، و ليس وراء ذلك خطأ و غفلة ، فإن الدين ما قال سبحانه و قال : رسوله و قد قال : ﴿ هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن و هو بكل شيء عليم ﴾ أقول : قال ابن تيمية : إن الله سبحانه لم يزل فاعلا متابعة منه للفلاسفة الدهرية القائلين بسلب الاختيار عن الله سبحانه و بصدور العالم منه بطريق الإيجاب ، و دعوى أن تسلسل الحوادث في جانب الماضي غير محال كما في المستقبل ، و معناه لم لايجوز أن يكون العالم حادثاً بأن يوجد قبل شخص شخص ، و قبل جزء جزء من أشخاص العالم و أجزائه ، و هكذا إلى غير النهاية ، فإن حدوث جميع أجزاء العالم ليس دفعةً ، فلايجتمع الأمور الغير المتناهية المرتبة المجتمعة في الوجود ، فلايلزم التسلسل المحال ، و لايلزم قدم شخص من أشخاص العالم . أقول راداً عليه : فمن تصور حوادث لا أول لها تصور أنه ما من حادث محقق إلا و قبله حادث محقق .

و إن ما دخل بالفعل تحت العدد و الإحصاء غير متناه ، و أما من قال بحوادث لا آخر لها ، فهو قائل بأن حوادث المستقبل لاتنتهي إلى حادث محقق ؛ إلا و بعده حادث

مقدر ، فأين دعوى عدم تناهي ما دخل تحت الوجود في جانب الماضي : من دعوى عدم تناهي ما لم يدخل تحت الوجود في المستقبل على أن القول بالقدم النوعي في العالم من لازمه البين عدم تناهي عدد الأرواح المكلفة ، فأنّى يمكن حشر الغير المتناهي من الأرواح و أشباحها في سطح متناه محدود على هذا التقدير ؟ ، فيكون القائل بعدم تناهي المكلفين قائلاً بنفي الحشر الجسماني ، بل نفي الحشر الروحاني أيضاً ؛ حيث أن هذا القائل لايعترف بتجرد الروح ، فيكون أسوأ حالاً من غلاة الفلاسفة النافين للحشر الجسماني .

قال الإمام: و حدوث العالم يتصور على وجهين

قال " الإمام الفخر " : و حدوث العالم يتصور على وجهين : الوجه الأول : أنه لم يكن جنس ما سوى الله تعالى موجوداً معه في الأزل . و الوجه الثاني : أن يكون جنس ما سوى الله موجوداً مع الله تعالى ؛ لكن كل شخص حادث بأن يوجد شيء بعد شيء ، بحيث لايكون شخص معين من العالم موجوداً أزلاً و أبداً ، و ظاهر قوله عليه الصلاة و السلام : كان الله و لم يكن معه شيء ، يدل على المعنى الأول ، و على هذا فلا وجه للاحتمال الثاني ، و به يندفع ما قاله المحقق الدواني عن ابن تيمية ما قاله في العرش .

قصة العرش - قال ابن تيمية: العرش مكانه الحقيقي و هذا خلاف الجمهور و رد الشيخ محمد عبده على ابن تيمية

و أما قصة العرش فابن تيمية من المجسمة القائلين بكون الباري سبحانه في جهة و مكان قال : إنه لا فرق عند بداهة العقل ، بل أن يقال : هو معدوم ، أو يقال : طلبته في جميع الأمكنة ، فلم أجد ، فاستدل بقوله سبحانه : ﴿ الرحمن على العرش استوى﴾ يكون العرش مكاناً له ، و لعله كان من القائلين بحدوث العالم ، و عدم كون شخص بخصوصه منه قديماً ، قال بقدم الجنس و تعاقب أشخاصه الغير المتناهية . و

توضيحه أن ابن تيمية لما كان قائلاً بكونه سبحانه جسماً قال : إنه ذو مكان ، فإن كل جسم لابد له من مكان على ما ثبت و تقرر في موضعه ، و لما ورد في القرآن ﴿الرحمٰن على العرش استوى ﴾ قال : إن العرش مكانه ، و لما كان الواجب أزليًّا عنده ، و أجزاء العالم حادثة عنده فاضطر إلى القول بأزلية جنس العرش و قدمه و تعاقب أشخاصه الغير المتناهية ، فمطلق التمكن له سبحانه أزلي ، و التمكنات المخصوصة حوادث عنده كما ذهب المتكلمون إلى حدوث التعلقات في باب الصفات ، و لم يعلم من غفلته و جهله قال الله سبحانه : ﴿ و رب العرش العظيم ﴾ فالعرش مربوب ، و كل مربوب حادث ، و لنعم ماقال القائل:

و العرش أيضاً حادث عند الورى　　　و من الخطأ حكايـة الدواني

قال الشيخ " محمد عبده " راداً على ابن تيمية في حواشيه على شرح العضدية : و ذلک أن ابن تيمية كان من الحنابلة الآخذين بظواهر الآيات و الأحاديث القائلين بأن الله تعالى استوى على العرش جلوساً ، فلما أورد عليه أنه يلزم أن يكون العرش أزليًّا لما أن الله أزليٌّ ، فمكانه أزلي ، و أزلية العرش خلاف مذهبه ، قال : إنه قديم بالنوع -أي- أن الله تعالى لايزال يعدم عرشاً ، و يحدث آخر من الأزل إلى الأبد ؛ حتى يكون له الاستواء أزلاً و أبدا ، فلينظر أين يكون الله تعالى بين الإعدام و الإيجاد ؟ هل يزول عن الاستواء ؟ ، فليقل به أزلاً ، فسبحان الله ما أجهل الإنسان و ما أشنع ما يرضى لنفسه، انتهي كلامه بحروفه . قال "الإمام محي السنة " الأول : ﴿ إلا أن ياتيهم الله ﴾ و فيما شاكلها أن يؤمن الإنسان بظاهرها ، و يؤكل علمها إلى الله تعالى ، و يعتقد أن الله منزه عن الإتيان الذي هو الانتقال المكاني ؛ لأنه تعالى كان و لا مكان ، و هو اليوم على ما كان ، روى عن عليٍّ : أنه سأل أين كان الله تعالى قبل خلق السماوات و الأرض ؟ ، قال : أين سوال عن المكان ! ! و كان الله و لا مكان و هو اليوم على ما كان ، و بالجملة و في شواذ هذا

الشيخ مؤلفات خاصة ترد عليه في بدعه الأصلية و الفرعية .

وابن قيم أيضا يقول : التسلسل ليس بمحال فيما مضى والرد على هذا الشيخ

و لما كان ابن زفيل الذرعي المعروف " بابن قيم " يسايره في شواذه كلها حياً و ميتاً ، و يقلده فيها تقليد أعمى في الحق و الباطل ، فهو أيضاً يقول تبعا لشيخه الكبير : إن التسلسل ليس بمحال فيما ما مضى كما هو فيما سيأتى ، و إن الله سبحانه ما زال فاعلاً ، قال في" النونية " و نونية ابن قيم هذه من أبشع كتبه و أبعدها غوراً في الضلال ، و أشنعها إغراءًا للحشوية ضد أهل السنة ، و أوقحها في الكذب على العلماء ، و هي في الحقيقة كتاب في الشرك ، قال " ابن قيم " : فلئن زعمتم أن ذلك تسلسل ، قلنا : صدقتم و هو ذو إمكان كتسلسل التأثير في المستقبل - و هل بينهما فرق - ، و " أبوعلى الجبائى " و ابنه " أبوهاشم" و " الأشعري " و " ابن طبيب الباقلاني " و جميع أرباب الكلام الباطل فرقوا ، و قالوا : ذلك فيما لايزال ، و في الأزل ممتنع ؛ لأجل تناقض الأزلي و الأحداث . فانظر إلى التلبيس في ذا الفرق ترويجاً على العوران و العميان ما قال ذو عقل بأن ذا أزلي لذي ذهن و لا أعيان ، بل كل فرد فهو مسبوق بفرد ، و نظيره : كل فرد لاحق بفرد ، فالأحاد تفنى و النوع لايفنى أزلاً و أبداً ، و تعاقب الآفات ثابت في الذمن ، فكأن " الناظم " يريد أن يقول : إن الزمان كان موجوداً قبل هذه السماوات ، فلا مانع من وجود حوادث لا أول لها متعاقبة في الماضي في آفات متعاقبة لا أول لها ، و هو قول الدهرية نفاه الصانع كما لايخفى ، قوله : و هل بينهما فرق ، أقول راداً عليه : لو كان الناظم (ابن القيم) سعى في تعلم أصول الدين عند أهل العلم قبل أن يحاول الإمامة في الدين ، لبان له الفرق بين الماضى و المستقبل في ذلك ، و لعلم أن كل ما دخل في الوجود من

الحوادث متناه محصور . و أما المستقبل فلايحدث فيه حادث محقق إلا و بعده حادث مقدر لا إلى غير النهاية بخلاف الماضي ؛ كما سبق آنفاً . و قوله : و النوع لايفنى ، أقول راداً عليه : عدم فناء النوع في الأزل بمعنى قدمه ، و أين قدم النوع مع حدوث أفراده ، و هذا لايصدر إلا ممن به الجنون و الجهل بخلاف المستقبل ، و قد سبق بيان ذلك آنفاً . و العجب ! يلوك لسانه مصطلحات أهل المعقول من غير أن يفهم مرادهم ؛ ليظهر عند الأغبياء أنه جامع بين المعقول و المنقول . (نعوذ بالله من الضلال) و قوله : " بحوادث لا أول لها في الماضي " أقول راداً عليه : إذا كان كل فرد من أفراد الحوادث حادثاً في نفسه فعدم جميعها ثابت في الأزل ، ثم لايخلو إما أن يقارن ذلك العدم فرد من الأفراد الحادثة أولا ، فإن قارنه لزم اجتماع وجود الشيء مع عدمه ، و هو محال بضرورة العقل ، و إن لم يقارن ذلك العدم شيء من تلك الأفراد الحادثة لزم أن لها أولاً لخلو الأزل على هذا الفرض عن جميعها . قال القاضي " أبويعلى الحنبلي " في " المعتمد " : و الحوادث لها أول ابتدأت منه خلافاً للملاحدة ، و هو من أئمة الناظم - الشيخ ابن القيم -فيكون هو و شيخه من الملاحدة على رأي أبي يعلى ، فيكونان أسوأ حالا منه في الزيغ . و قال القاضي أبويعلى في موضع آخر من " المعتمد " : لايجوز وجود موجودات لا نهاية لعددها سواء كانت قديمة أو محدثة خلافاً للملاحدة ، و الدلالة عليه أن كل جملة لو ضممنا إليها خمسة أجزاء مثلاً لعلم ضرورة أنها زادت ، و كذلك عند النقص ، و إذا كان كذلك وجب أن تكون متناهية بجواز قبول الزيادة و النقصان عليها ؛ لأن كل ما تأتي فيه الزيادة و النقصان وجب أن تكون متناهية من جهة العدد ، فعجباً لابن قيم و عجباً لشيخه ، و تباً لكل من أسوأ حالاً في هذه المباحث من أبي يعلى ! انظر العاقل إلى هذه القبائح ، منها : إمكان التسلسل ، و منها :

نسبة أكابر علماء أشعرية إلى التلبيس، و منها : نسبة ذلك إلى القرآن ، و أنه لم يجئ أثر ينص على العدم المتقدم ، و لم يعلم هذا الشيخ و قد جاء : "كان الله و لاشيء معه " و الشيء يشمل الجسم و الفعل و النوع و الأحاد ، و قوله بدوام فعله سبحانه يقول : " حياة الله لا أول لها فيكون فعله لا أول له " أقول راداً عليه : القول بدوام فعله في جانب الماضي قول بحوادث لا أول لها ، و قد سبق آنفاً بطلانه ، و أما ثانياً فهذا تصريح منه بأن الله سبحانه فاعل بالإيجاب انخداعا منه بقول الفلاسفة القائلين بقدم العالم ، و قد أتى أهل الحق بنيانهم من القواعد ، و أن الناظم المسكين " الشيخ ابن القيم " بعيد عن فهم أقوال هولاء ، ثم يناقض الناظم - الشيخ ابن القيم - نفسه ، و يثبت لله سبحانه الاختيار ، و هو في الحالتين غير شاعر بما يقول : ﴿ تعالى الله عما يقول ﴾ و أرجو أن يفهم العاقل ههنا معنى لابد من اعتقاده ، و هو أن القائل بأن الله سبحانه فاعل بالإيجاب في ناحية ، و دين الإسلام كله في ناحية ، و أي مسلم يستطيع أن يقول : إن ربنا مرغم على فعل ما يفعله . قال ابن قيم في " النونية " : و ليس القديم سواه ، و الله سابق كل شيء . ما ربنا و الخلق مقترنين - و الله كان و ليس شيء غيره - لسنا نقول كما يقول اليوناني بدوام هذا العالم المشهود و الأرواح في الأزل و ليس بفان . أقول : فليعرف ذلك أهل الغرور بابن قيم ثم ليعرفوه ، أو لم يعلم كل عاقل هذا يناقض القول بحوادث لا أول لها و دوام الفعل في جانب الماضي ؟ و الناظم كم ينقض غزله ، فأصبحت مؤلفاته محشر الأقوال المتناقضة ، و لم ينخدع بها إلا من يظن أن العلم هو حشد المصطلحات من غير نظام يربط بعضها ببعض و بدون تمحيص الحق من الباطل ، نعوذ بالله من هذه الخرافات .

.... نعم ! أطلقوا القول بحدوث ما سوى الله تعالى لكن بمعنى الاحتياج إلى الغير لا بمعنى سبق العدم عليه ....

و لما كان لقائل أن يقول : إن الفلاسفة أيضاً يقولون بحدوث الكائنات فأجاب عنه الشارح بقوله : ((نعم ! أطلقوا القول بحدوث ما سوى الله تعالى)) : من الكائنات و المصنوعات ((لكن بمعنى الاحتياج إلى الغير)) : يعني الحدوث الذاتي ((لا بمعنى سبق العدم عليه)): يعني الحدوث الزماني و الحدوث الذاتي ينافي القدم الزماني لجواز أن يكون الشيء لا ابتداء لوجوده ، و هو مع ذلك محتاج في وجوده إلى غيره مثل العقول و النفوس القديمة عند الحكماء .

قال الحكماء: الحادث قسمان والقديم قسمان وتصوير العالم عندهم على الوجه الدقيق

قالوا : الحادث قسمان : حادث بالذات ، و يفسرونه بما يحتاج في وجوده إلى مؤثر سواء سبقه عدم أولا ، فالأول مثل أفراد الإنسان فإنها تحتاج في وجودها لمؤثر و قد سبقها العدم ، و الثاني نحو الأفلاك فإنها محتاجة في وجودها لمؤثر و لم يسبقها عدم . و حادث بالزمان و يفسرونه بما سبق وجوده عدم كأفراد الإنسان ، و القديم قسمان : قديم بالذات و يفسرونه بما لايحتاج في وجوده لمؤثر كذات الله سبحانه ، و قديم بالزمان و يفسرونه بما لم يسبقه احتياج في وجوده لموثر أولا ، فالأول كالأفلاك فإنها عندمم لم يسبقها عدم ، فإنها ناشئة عن العقول بطريق العلة ، و الثاني كذات الباري سبحانه ، و ظهر من هذا أن كل قديم بالذات قديم بالزمان و لا عكس، و أن كل حادث بالزمان حادث بالذات و لا عكس، فالله سبحانه قديم بالذات و الزمان ، و أفراد الإنسان حادثة بالذات و الزمان ، و الأفلاك حادثة بالذات قديمة بالزمان عند الفلاسفة .

و منشأ ذلك أنهم يقولون : واجب الوجود سبحانه واحد من كل جهة ، فلا قدرة له و لا إرادة له و لاصفة له زائدة على ذاته ، و الواحد من كل جهة إنما ينشأ عنه واحد بطريق العلة ، فالواحد الذي ينشأ عنه بطريق العلة يقال له : العقل الأول ، ثم أن ذلك العقل متصف بالإمكان من حيث أن الغير أثر فيه ، و بالوجوب لعلته ، فهو قديم لعلته حادث باعتبار ذاته ، فنشأ عنه باعتبار الجهة الأولى عقل ثان ، و نشأ عنه من الجهة الثانية فلك أول ، و هو فلك الأفلاك المسمى في لسان الشرع بالعرش ، و هذا العقل الثاني مدبر لذلك الفلك المذكور ، ثم إن هذا العقل الثاني المتصف بالإمكان من حيث أن الغير - و هوالعقل الأول أثر فيه بطريق العلة - واجب لعلته حادث لذاته قديم لعلته ، فنشأ عنه باعتبار الجهة الأولى فلك ثان ، و هو المسمى في لسان الشرع بالكرسي ، و نشأ عنه باعتبار الجهة الثانية عقل ثالث مدبر لذلك الفلك الثاني ، ثم إن ذلك العقل الثالث اتصف بالإمكان من حيث أن الغير أثر فيه و بالوجوب من حيث علته ، فنشأ عنه من الجهة الأولى فلك ثالث و هو السماء السابعة ، و نشأ عنه من الجهة الثانية عقل رابع مدبر لذلك الفلك الثالث ، و هكذا إلى سماء الدنيا ، فتكاملت الأفلاك بسماء الدنيا تسعة ، و العقول بالعقل المدبر لذلك الفلك عشرة ، و يسمون ذلك العقل المدبر لفلك القمر و هو سماء الدنيا بالعقل الفياض ؛ لإفاضة الكون و الفساد على ما تحت فلك القمر من أنواع الحيوانات و النباتات و المعادن ، و بهذا ظهر لك وِجهة قولهم : إن الأفلاك حادثة بالذات قديمة بالزمان ، و إنه لا أول لها ، تبعا لعلتها ، لأن المعلول يقارن العلة ، و مثلها في ذلك العقول و سائر الأنواع من الحيوانات و النباتات و المعادن ، و أما أفرادها فهي حادثة ذاتاً و زماناً ، و من هذا تعلم أن الفلاسفة يقولون بقدم عالم الأفلاك و العقول و أنواع الحيوانات قدماً زمانيًا ، و أنها موجودة بطريق العلة ، و لا شك أن هذا الكلام معناه المعتقد لهم فاسد ، فستروا فساده باصطلاحاتهم التي اصطلحوا عليها من تقسيم القديم لقسمين : قديم بالذات

و قديم بالزمان ، و عرفوا كلاً بتعريف ، و تقسيم الحادث لقسمين : حادث بالذات ، و حادث بالزمان ، و عرفوا كلاً بتعريف المفيد ، لكون العالم حادثاً بالذات و إن كان قديما بالزمان ، و هذه الاصطلاحات تخفى على كثير من أهل العلم :

قال أهل السنة: العالم حادث بالذات و بالزمان و الرد على متأخري الأشاعرة

و أما أهل السنة فيقولون : العالم كله حادث بالذات و بالزمان ، و مسبوق بالعدم . قال في " العمدة " و غيرها من العقائد الحنفية الماتريدية : إن المحدث ما يتعلق وجوده بغيره ، و القديم ما لايتعلق وجوده بغيره ، و لهذا لم يقع للمتقدمين من أهل الحق حاجة الى الاستدلال على حدوث العالم ، و إنما تجشمه المشتغلون بالكلام ، أليس أنَّ حدوث العالم يوخذ من الخلق الوارد في التنزيل و الأحاديث ، و ليس للخلق معنى للإيجاد ، و أما تفسيره بالمسبوقية بالعدم بالذات - و هو الحدوث الذاتي - أو بالزمان - و هو الزماني - قد اصطلح عليه الفلاسفة ، و حكموا بالحدوث بالمعنى الثاني ، و هو مستحيل الإثبات بالنسبة إلى بعض الممكنات ، فلزمهم أن يثبتوا الجزء معنى الحدوث و معنى القديم ، فقسموه أيضا إلى الذاتي و الزماني ، ثم المتكلمون من متأخري الأشاعرة و من يحذو حذوهم من المتفلسفة قالوا بإمكان الصفات و زيادتها على الذات، بنوا الاعتقاد في أن الحدوث بالمعنى الثاني أعني : الحدوث الزماني هو الحدوث الذي من ضروريات الدين ، و قرروه مراد المشائخ المتقدمين و الفقهاء المجتهدين ، و نصبوا فيه الخلاف مع الفلاسفة ، و جادلوهم بالباطل . (و ليت شعرى) أي آية تليت فيه و أي رواية وردت عليه ، أم من ضررة تدعو إليه ، و أئمة الشرع و عظماء الأمة ما زادوا في هذا الباب على اعتقاد : أن العالم مخلوق الله جل جلاله و لا خالق سواه سبحانه . و بالله التوفيق و منه الوصول إلى التحقيق .

.... ثم أشار إلى دليل حدوث العالم بقوله : إذ هو - أي العالم - أعيان و أعراض ؛ لأنه إن قام بذاته فعين و إلا فعرض ، و كل منهما حادث لما سنبين ، و لم يتعرض له المصنفؒ لأن الكلام فيه طويل ، لايليق بهذا المختصر ، كيف ! و هو مقصور على المسائل دون الدلائل.........................

قال الشارح - روح الله روحه - ((ثم أشار)) : يعني الإمام النسفي إشارة إجمالية ((إلى دليل حدوث العالم)) : حدوثاً واقعيًّا ، ((بقوله إذ هو أي العالم)) : كله ((أعيان و أعراض)) : هذا صغرى القياس و معناه : العالم ينقسم إلى أعيان و أعراض ((لأنه)): بيان لدليل الحصر ، ((إن قام بذاته فعين)) : في عرفهم ، و أما في عرف الفيلسوف فجوهر ((و إلافعرض)) : يعني العين عبارة عن الماهية تكون بنفس ذاتها عينية عن الموضوع ، و العرض عبارة عن الماهية تكون بنفسها محتاجة إلى المحل .

قوله: وكل منها حادث والبرهان عليه

((و كل منهما حادث)) : و هذا كبرى القياس ، و برهانه إذ لوكان شيء منها قديما لكان ذلك الشيء مستغنيا عنه سبحانه ، كيف ! و هو سبحانه الذي يجب أن يفتقر إليه كل ما سواه ، فلوكان شيء من العالم قديماً لكان ذلك الشيء واجب الوجود ، لايقبل العدم أصلاً سابقاً و لا لاحقاً ، و إذا كان لايقبل العدم لم يفتقر إلى مخصص ، كيف ! و كل ما سواه تعالى مفتقر إليه غاية الافتقار ابتداءاً و دواماً ، فوجب إذن الحدوث لكل ماسواه سبحانه . و قد يقال : إن اعتقاد حدوث العالم واجب لأن اعتقاد قدمه كفر ؛ خلافا للفلاسفة القائلين بقدم بعضه كالعقول و الأفلاك و العناصر و الأنواع ، و حدوث بعضه كالأشخاص المولدة من العناصر.

لا تأثير لشيء من الكائنات من الأسباب العادية، والفرق ثلاثة، دليل حدوث الأجرام يتوقف على إثبات زائد عليها

و يؤخذ من افتقار كل ما سواه إليه أن لاتأثير لشيء من الكائنات من الأسباب العادية في أثر ما ، و إلا لزم أن يستغني ذلك الأثر عن الله سبحانه ، فالنار مثلاً لاتؤثر في الإحراق بذاتها ، و إلا لكان الإحراق مستغنيا عنه سبحانه ، و كذلك السكين لاتؤثر في القطع بذاتها ، و إلا كان ذلك القطع مستغنيا عنه لأن الأثر إنما يفتقر لمؤثره و هو غير الله و هذا باطل ، كيف ! و هو الذي يفتقر إليه كل ما سواه من الذوات و الصفات في الوجود و العدم . و الحاصل أن الفرق ثلاثة : فرقة أهل السنة القائلة : المؤثر هو الله عند وجود الأسباب ، لا أن التاثير بها بذاتها و لا بقوة أودعت فيها وفرقة كفار : وهم القائلون بتاثير الأسباب بذاتها ، و هؤلاء يؤخذ الرد عليهم من الطرف الثاني : و هو افتقاركل ماسواه إليه و فرقة مؤمنة على المعتمد : و هي القائلة : إن الأسباب العادية تؤثر بقوة أودعت فيها و يؤخذ الرد عليهم من الطرف الأول : و هو استغنائه عن كل ما سواه . فتأمل و لاتغفل .

((لما سنبين)) : من الدليل القطعي و البرهان العقلى ((و لم يتعرض له المصنفّ)) : يعني إلى الكبرى و دليلها ((لان الكلام فيه طويل ، لايليق بهذا المختصر ، كيف ! و هو مقصور على المسائل دون الدلائل)) :

وجه الاستدلال على هذه الأمور السبعة

يعني أن دليل حدوث الأجرام يتوقف على إثبات زائد عليها ، و هو الأعراض ، و حدوث ذلك الزائد و ملازمة الأجرام لذلك الزائد و إثبات

استحالة حوادث لا أول لها ، و الأمر الثاني و هو حدوث الزائد متوقف على أمور أربعة : إبطال قيام ذلك الزائد بنفسه ، و إبطال انتقاله ، و إبطال كمونه و ظهوره ، و إثبات استحالة عدم القديم ، فجملة الأمور المحتاج لها سبعة : الأول إثبات زائد على الأجرام ، و الثاني : إبطال قيامه بنفسه ، و الثالث : إبطال انتقاله ، و الرابع : إبطال كمونه و ظهوره ، و الخامس : إثبات استحالة عدم القديم ، و السادس : إثبات كون الأجرام لاتنفك عن ذلك الزائد، و السابع : استحالة حوادث لا أول لها . و ذلك أن للفلسفي القائل بقدم العالم أن يعترض و يقول : لانسلم وجود زائد على الأجرام المعبر عنها بالأعراض ، سلّمنا وجود هذا الزائد ، فلانسلم حدوثه ؛ لم لايكون قبل عروضه على الجرم قائماً بنفسه ، أو انتقل له من جرم آخر ، أو كان كامناً فيه ثم ظهر ، و هو في هذه الصور الثلاث قديم ، أو إن ذلك الزائد على الأجرام قديم قام بالجرم ثم انعدم ، سلمنا حدوثه لكن لانسلم أن الأجرام ملازمة لذلك الزائد لم يجوز انفكا كها عنه ، سلمنا لكن لانسلم كل ما لازم الحادث فهو حادث ؛ لأنه لايلزم ذلك إلا لوكان أفراد ذلك الزائد الحادث لها مبدأ و نحن نوافق على حدوثها ، لكن نقول : لا أول لها فالفلك مثلاً و إن لازمته حركات حادثة لايلزم حدوثه إلا لوكان بجملة تلك الحركات مبدأ ، ليلزم من قدمه وجود المحال ، و هو وجود الجرم عاريا عن الحركة و السكون المستلزم لارتفاع النقيضين ، أما لوكانت الحركات لا أول لها فلايلزم أن يكون الفلك حادثاً بل هو قديم و ملازم لتلك الحوادث التي لا أول لها ، و وجه الاستدلال على هذه الأمور السبعة أن نقول : أما الأول- و هو إثبات زائد على الأجرام تتصف الأجرام به - ، فهو ضروري لايحتاج إلى دليل إذ ما

من عاقل الا و هو يحس أن في ذاته معانى زائدة عليها ، و أما الثاني- و هو إبطال قيام العرض بنفسه - و أما الثالث - و هو إبطال انتقاله - ، فدليلهما أنه لو قام العرض بنفسه أو انتقل لزم قلب حقيقته ، لأن الحركة مثلا حقيقتها انتقال الجوهر من حيز لآخر ، فلو قامت بنفسها أو انتقلت لزم قلب تلك الحقيقة و صيرورة العرض جوهرا ، إذ الانتقال و القيام بالنفس من خواص الأجرام ، و أما الرابع - و هو الكمون و الظهور - فوجهه أن الكمون و الظهور يؤدي إلى اجتماع الضدين في المحل الواحد ، لأن الجوهر إذا تحرك مثلاً و السكون كامن فيه زمن حركته لزم اجتماع الضدين - و هما الحركة و السكون - ضرورةً ، و أما الخامس - و هو إثبات استحالة عدم القديم - فوجهه أنه لو انعدم لكان وجوده جائزاً لا واجبا و الجائز لايكون إلا محدثا فيكون هذا القديم محدثا و هو تناقض ، و أما السادس - و هو إثبات كون الأجرام لاتنفك عن ذلك الزائد - فهو ضروري لأنه لايعقل كون الجرم منفكا عن كونه متحركا أو ساكنا مثلاً ، إذ لو انفك عن الحركة و السكون لزم ارتفاع النقيض و هما حركة و لا حركة و سكون و لا سكون ، و أما السابع - و هو إثبات استحالة حوادث لا أول لها - فله أدلة كثيرة و أقربها ما سبق آنفاً ، و هو إذا كان كل فرد من أفراد الحوادث حادثا في نفسه فعدم جميعها ثابت في الأزل ، ثم لايخلو إما أن يقارن ذلك العدم فرد من الأفراد الحادثة أولا، فإن قارنه لزم اجتماع وجود الشيء مع عدمه و هو محال بضرورة العقل ، و إن لم يقارن ذلك العدم شيء من تلك الأفراد الحادثة لزم أن لها أولاً لخلو الأزل على هذا الفرض عن جميعها . و بالله التوفيق و منه الوصول إلى التحقيق .

.... فالأعيان ما أي ممكن يكون له قيام بذاته بقرينة جعله من أقسام العالم ، و معنى قيامه بذاته عند المتكلمين أن يتحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شيء آخر ....

((فالأعيان ما أي ممكن)) : الذي يجوز وجوده و عدمه بحيث يستوى إليه نسبة الوجود و العدم ، ((يكون له قيام بذاته)) : و إنما فسر بالممكن احترازا عن الواجب الوجود ، فإنه و إن كان قائما بذاته لكنه ليس ممكناً بل واجباً .

و معنى قيام الواجب بذاته استغنائه بذاته عما سواه

و معنى قيام الواجب بذاته استغنائه عما سواه في وجوده و ذاته و صفاته و أفعاله . قال " العارف المحقق السنوسي " في " شرح الصغرى لأم البراهين " : يستحيل عليه تعالى أن لايمكن قائما بنفسه ، و معنى قيامه بنفسه أنه عبارة عن استغنائه عن المحل و المخصص، أي ليس هو معنى من المعاني أي الأشياء التي ليست بذوات ، فيحتاج إلى محل أي ذات يقوم بها ، و ليس أيضاً بجائز العدم ، فيحتاج إلى مخصص أي الفاعل الذي يخصص كل جائز ببعض ما جاز عليه ، بل هو واجب القدم و البقاء لايقبل ذاته العلي و لا صفاته الرفيعة العدم أصلا ، فهو المنفرد بالغنى المطلق . فافهم . ((بقرينة جعله)) : يعني الأعيان ((من أقسام العالم)) : يعني إنا فسرنا كلمة ما بالممكن من أجل هذه القرينة ، فالأعيان لاتتناول الواجب ((و معنى قيامه)) : يعني قيام العين أو الممكن ((بذاته عند المتكلمين أن يتحيز بنفسه)) : و معنى تحيز بالذات : أن يكون الشيء مشارا إليه بالإشارة الحسية بالذات ، لا أن يكون تحيزه غير معلول لتحيز أشياء أخر ، و إلا لخرجت الأجسام لأن تحيـز ها بواسطة تحيزات أجزائها ((غير تابع تحيزه لتحيز شيء آخر)) : فيخرج عن التعريف المجموع المركب من عين وعرض ، كالسرير المركب من الخشب و الهيئة العارضة له ، لأن تحيزه بواسطة جزئه الذي هو العين ، و بعض الناس على أنه داخل في الأعيان بناءًا منهم على أن ذلك المؤلف ليس إلا عبارة عن الأجزاء المخصوصة و الهيئة الاجتماعية ملحوظة معها ، لا على سبيل أنها مقومة إذ هي أمر اعتباري لا وجود له .

.... بخلاف العرض فإن تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذي هو موضوعه أي محله الذي يقومه ، و معنى وجود العرض في الموضوع هو أن وجوده أي نفسه هو وجوده في الموضوع و لهذا يمتنع الانتقال عنه ....

قالوا: العرض لا وجود له في نفسه أصلا و الرد عليه

((بخلاف العرض فإن تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذي هو موضعه أي محله الذي يقومه)) : فعلى هذا لايقال للمكان أنه موضوع ((و معنى وجود العرض في الموضوع هو أن وجوده أي نفسه هو وجوده في الموضوع)) : يعني و فسرت التبعية في التحيز بأن يكون وجود العرض في نفسه هو وجوده في الموضوع ، و لا وجود له في نفسه أصلاً ، فيستحيل انتقاله عن الموضوع ؛ لأنه فرع أن يكون له وجود في نفسه حتى لايحتاج إلى الموضوع في حين الانتقال . و الحق : أن العرض له وجود في نفسه و إن كان لايتحقق إلا في الموضوع ، و عدم التمايز إنما هو في الحس . ألا ترى أنه يقال : وجد العرض فقام بالموضوع ، فتخلل الفاء شاهد عدل على المغايرة بين الوجودين وجوده في نفسه و وجوده في المحل ، على أن الوجود الأول مغائر بالضرورة للثاني ، لأنه كثيراً ما يتحقق وحده ، فلايمكن اتحادهما ، و يكفي في امتناع انتقال العرض عن الموضوع : أنه لاتتحقق لوجوده إلا فيه و إذا كان وجوده في نفسه هو وجوده في محله ، كان زواله و انتقاله عن ذلك المحل زوالا و انتقالا لوجوده في نفسه ضرورة : أن زواله عن محله زوال لوجوده في محله فتأمل . ((و لهذا)) : يعني لكون وجوده في نفسه هو وجوده في محله ((يمتنع الانتقال عنه)) : و يبرهن عليه أن العرض يفتقر في تشخصه إلى الموضوع ، فيكون الموضوع من جملة المشخصات ، فلايصح الانتقال عنها ، و ذلك لأنه إذا كان الموضوع مشخصاً لها تكون محتاجة إلى موضوع مشخص ، لأن الموضوع المبهم لايكون من حيث هو مبهم موجوداً في الخارج ، و ما هو كذلك لايفيد تشخص ما هو حال فيه ، فالعرض إذا لايتحقق وجوده إلا بموضوع بعينه فلايصح عليه الانتقال .

.... بخلاف وجود الجسم في الحيز ، فان وجوده في نفسه أمر ، و وجوده في الحيز أمر آخر ، و لهذا ينتقل عنه و عند الفلاسفة معنى قيام الشىء بذاته : استغناؤه عن محل يقومه و معنى قيامه بشيء آخر اختصاصه به ، بحيث يصير الأول نعتا و الثاني منعوتا ، سواء كان متحيزا كما في سواد الجسم أولا كما في صفات الباري عز اسمه ، و المجردات ....

((بخلاف وجود الجسم في الحيز ، فإن وجوده في نفسه أمر ، و وجوده في الحيز أمر آخر ، و لهذا ينتقل عنه)) : يعني بخلاف الجسم ، فإن الجسم غير متحاج في وجوده و تشخصه إلى الحيز ، بل يحتاج الجسم في تحيزه إلى حيز غير معين فلايمتنع أن ينتقل من حيز إلى آخر ، ثم الواقع في كلام أهل هذا الفن ألفاظ ثلاثة : التحيز و المتحيز و الحيز ، فالمتحيز : الجرم ، و التحيز : اخذه قدر ذاته من الفراغ ، و الحيز : هو القدر الذي أخذه الجرم من الفراغ ، و إنما عبرنا بالجرم دون الجسم و الجوهر ، لأنه أعم منهما ، إذ هو عبارة عما أخذ قدر ذاته من الفراغ ، سواء كان مركبا أولا ، و الجوهر هو الذي لم يتركب بان بلغ في الدقة إلى حد لايقبل معه القسمة عقلا ، و الجسم عبارة عما تركب من جوهرين فأكثر.

الفلاسفة لاتختص بأمة من الأمم

((و عند الفلاسفة)) : و اعلم : أن الفلاسفة لاتختص بأمة من الأمم ، بل هم موجودون في سائر الأمم و إن كان المعروف عند الناس الذين اعتنوا بحكاية مقالاتهم : هم فلاسفة اليونان فهم طائفة من طوائف الفلاسفة ، و هؤلاء أمة من الأمم ، لهم مملكة و ملوك و علمائهم فلاسفتهم ، و من ملوكهم " الإسكندر المقدونى " - و هو ابن فيلبس - ، و ليس هو بالإسكندر " ذي القرنين " الذي قص

الله نبأه في القرآن العظيم بل بينهما قرون كثيرة ، و بينهما في الدين أعظم التباين ، فذوالقرنين كان رجلا صالحاً موحّداً للّه سبحانه ، يومن بالله جل شانه ، و ملائكته و كتبه و رسله و اليوم الآخر ، و كان يغز و عباد الأصنام ، و بلغ مشارق الأرض و مغاربها ، و بنى السد بين الناس و بين " يأجوج و مأجوج " ، و أما هذا المقدوني فكان كافراً مشركاً يعبد الأصنام هو و أهل مملكته، و كان " أرسطاطاليس " و زيره ، و هو الذي غزا دار بن بهمن بن اسفنديار ملك الفرس في عقر داره ، فثل عرشه و مزق ملكه و فرق جمعه ، ثم دخل الصين و الهند و بلاد الترک ، و كان لليونانيين في دولته عز و سطوة بسبب وزيره " أرسطو " ، فإنه كان مشيره و وزيره و مدبر مملكته . و المقصود : أن الفلاسفة اسم جنس لمن يحب الحكمة و يؤثرها ، و قد صار هذا الاسم في عرف كثير من الناس مختصاً بمن خرج عن ديانات الأنبياء و لم يذهب إلا إلى ما يقتضيه العقل في زعمه ، و أخص من ذلک أنه في عرف المتأخرين اسم لأتباع " أرسطو " و هم " المشاؤن " خاصة ، و هم الذين هذب ابن سينا طريقتهم و بسطها و قدرها ، و هي التي يعرفها بل لايعرف سواها المتأخرون من المتكلمين ، و هولاء فرقة شاذة من فرق الفلاسفة و مقالاتهم واحدة من مقالات القوم .

((معنى قيام الشيء بذاته استغنائه عن محل يقومه)) : يعني يحصل الشيء و يميزه فهو شامل لقيام الواجب بذاته كالحادث ، و الموضوع و المحل مترادفان عند المتكلمين ، و كذا العرض و الحال واحد عندمم ، و قال الفلاسفة : المحل أعم من الموضوع ، و كذا الحال أعم من العرض و هذا واضح في موضعه ((و معنى قيامه بشيء آخر اختصاصه به)) : يعني اختصاصه بشيء ((بحيث يصير الأول نعتاً و الثانى منعوتا)) : يعني التعلق الخاص الذي يصير به أحد المتعلقين نعتا للآخر و الآخر منعوتا ، و الأول يعني النعت حال و الثاني يعني المنعوت محل ، مثل التعلق بين لون البياض و الجسم المقتضي ، لكون البياض

نعتا للجسم و كون الجسم منعوتاً بأن يقال جسم أبيض ((سواء كان)) : يعني الشيء الآخر ((متحيزاً كما في سواد الجسم أولا كما في صفات الباري تعالى و المجردات)) : يعني العقول و النفوس المجردة عن المادة . و الحاصل أن قيام الوصف بالموصوف قيل : إنه عبارة عن تبعيته له في التحيز ، فالتحيز ثابت بالذات للجسم و هو للوصف بالتبعية ، و أنت خبير بأن هذا لايصدق إلا على أوصاف الجسم ، أما أوصاف الباري فمقتضاها أنه لايقال : إنها قائمة به تعالى و لايقال : إنها قائمة بالمحل ، و اعترض هذا " العلامة السعد " بأنا لانسلم : أن هذا أي التبعية في التحيز معنى قيام الصفة بالموصوف ، بل نقول معنى قيام الشيء بالشيء اختصاصه به بحيث يصير نعتًا له و هو منعوت به ، و هو بهذا المعنى لايختص بالمتحيز، فيشمل صفات الباري ، و كذا صفات المجردات عند من يقول به ، و علم من ههنا أن العرض عندهم يطلق على صفات الباري سبحانه و المجردات ، و إليه ذهب بعض المتأخرين من المتكلمين و ادَّعوا أن صفات الله سبحانه من الممكنات ، و هي لاتخرج عن العرض ، و الصواب أن العرض أخص من الصفة فكل عرض صفة و لا عكس بدليل أنه يقال : صفات الله لا أعراضه ، فالعرض لايكون إلا حادثا و الصفة قد تكون حادثة إذا كانت لحادث و قد تكون قديمة إذا كانت لقديم ؛ فتدبر.

قال الحكماء: الجواهر منحصرة في خمس ورد الشيخ إبراهيم على الفخر وردنا على الشيخ

و اعلم قال الفلاسفة : الجوهر منحصر في خمسة : الهيولى الأولى و الصورة و الجسم و النفس و العقل ، و ذلك لأن الجوهر إما أن يكون محلا لجوهر آخر و هو الهيولى أو حالا في الجوهر و هوالصورة أو مركبا منهما فهو الجسم ، أو لايكون كذلك يعني لايكون محلا و لا حال اولا مركبا منهما و هو

المفارق ، و المفارق إن تعلق بالجسم تعلق التدبير و التصرف فهو النفس ، و إن لم يتعلق بالجسم تعلق التدبير و التصرف فهو العقل . قال " الشيخ إبراهيم "(١) في " شرح أم البراهين " : إن الموجودات بالنسبة إلى المحل و المخصص أربعة اقسام ، قسم : لايفتقر إليهما و هو ذات الله تعالى و قسم : يفتقر إليهما و هو أعراض الحوادث و قسم : لايفتقر إلى المحل و يفتقر إلى المخصص و هو ذات الحوادث و قسم : يقوم بالمحل و لايفتقر إلى المخصص و هو صفات الله تعالى ، و قد أساء " الفخر" (٢) الأدب حيث عبر عن هذا السقم بالافتقار نظراً منه إلى استحالة قيام صفاته تعالى بنفسها ، و وجوب قيامها بالذات الأقدس ؛ مع غفلته عما يوهمه التعبير بالافتقار ، أقول راداً عليه : إن إطلاق المحل على ذات الله تعالى فيه إساءة أدب أيضاً ، و قد وقعت أنت فيه كالفخر ، إذ المحل يوهم ما لايليق ، ففي المقاصد : فإن الحلول ملاقاة موجود لموجود بالتمام لا على سبيل المماسة و المجاورة ، بل بحيث لايكون بينهما تباين في الوضع ، و يحصل للثاني صفة من الأول كملاقاة السواد للجسم و يسمى الأول حالا و الثاني محلا و لا شك أن الحلول بهذا المعنى يستحيل على الله سبحانه ، فليس ذاته محلا و صفاته حالة فيه أيضاً ، و أما صفات الباري فالفلاسفة لايقولون بها ، و المتكلمون لايقولون بكونها أعراضا و لا بكو نها حالة بالذات، بل قائمة بها بمعنى اختصاص الناعت ، و في الأنوار القدسية ما نصه : النور الثالث عشر أنه لايجوز أن يقال : صفاته تعالى حلت في ذاته و لا ذاته محل لصفاته و إن كان مجازاً ، و لايقال : صفاته معه و لا مجاورة له و لا فيه ، و بعد هذا لايرد نقد الشيخ على الفخر ، فافهم .

---

(١) شيخ الاسلام إبراهيم البيجوري

(٢) الإمام فخر الدين الرازي

.... هو أي ماله قيام بذاته من العالم ، إما مركب من جزئين فصاعدا و هو الجسم ، و عند البعض لابد له من ثلاثة أجزاء ليتحقق الأبعاد الثلاثة ، أعني الطول و العرض و العمق ، و عند البعض من ثمانية أجزاء ليتحقق تقاطع الأبعاد الثلاثة على زوايا قائمة ، و ليس هذا نزاعا لفظيا راجعا إلى الاصطلاح ، حتى يدفع بأن لكل أحد أن يصطلح على ماشاء ،.......................................

البحث في مباحث الجواهر

((و هو أي ماله قيام بذاته من العالم ، إما مركب)) : يعني العين ينقسم إلى الجسم و الجوهر الفرد ، فالجسم عند الفلاسفة مؤلف من المادة و الصورة ، و عند المتكلمين الجسم مؤلف من الجواهر الفردة ، ثم اختلفوا في أقل ما تحقق به تلك القسمة ، فقيل : مؤلف ((من جزئين فصاعداً)) : و قيل : من أربعة ، و قيل : من ستة ، ((و هو الجسم و عند البعض لابد له من ثلاثة أجزاء ليتحقق الأبعاد الثلاثة أعني الطول و العرض و العمق ، و عند البعض من ثمانية أجزاء ليتحقق تقاطع الأبعاد الثلاثة على زوايا قائمة)) : و هذه الأقوال دائرة بين الأشاعرة و المعتزلة ، و هي مع أدلتها مذكورة في المطولات ((و ليس هذا نزاعا لفظيا)) : و هو أن يكون مراد كل واحد من الخصمين عين مراد الآخر و نظيره ، قال أهل السنة : إن القرآن غير مخلوق يعني غير حادث ، فأرادوا به الكلام النفسي ، و قالت المعتزلة : إنه مخلوق يعني حادث ، فأرادوا به الكلام اللفظي ((راجعا إلى الاصطلاح حتى يدفع)) : هذا الاختلاف و النزاع ((بأن لكل أحد)) : من الأشاعرة و المعتزلة ((أن يصطلح على ما شاء)) : من التأليف في أقل المراتب الجسمية .

.... بل هو نزاع في أن المعنى الذي وضع لفظ الجسم بإزائه : هل يكفي فيه التركيب من جزئين أم لا ، احتج الأولون بأنه يقال لأحد الجسمين إذا زيد عليه جزء واحد أنه أجسم من الآخر ، فلو لا أن مجرد التركيب كاف في الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزء أزيد في الجسمية و فيه نظر : لأنه أفعل من الجسامة بمعنى الضخامة و عظم المقدار ، يقال : جسم الشيء أي عظم ، فهو جسيم و جسام بالضم . و الكلام في الجسم الذي هو اسم ....

((بل هو نزاع في أن المعنى الذي وضع لفظ الجسم بإزائه : هل يكفي فيه التركيب من جزئين أم لا)) : فعلى هذا يكون النزاع معنويا ، و هو أن يكون اختلاف نظّار في المعنى ، فيشير إلى أن للجسم معنى معيناً اختلف في تحققه ، و نظيره ما سبق آنفا ، و قال المتكلمون : العالم عبارة عن ما سوى الله جل شأنه حادث بجميع أجزائه ، و قالت الفلاسفة : العالم عبارة عما سوى الله سبحانه ليس بحادث بجميع أجزائه .

((احتج الأولون)) : الذين يقولون : أقل ما يتركب منه الجسم جزئان فقط ، و استدلوا على ذلك ((بأنه يقال لأحد الجسمين)) : يعني المتساويين في المقدار دون الأجزاء ((إذا زيد عليه جزء واحد إنه أجسم من الآخر فلو لا أن مجرد التركيب كاف في الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزء أزيد في الجسمية)) : و انت خبير بأن ذلك لايصح أن ينتج منه هذا ، فإن الزيادة في الجسمية إنما تعقل بعد تحقق أصلها ، و هل يحصل ذلك بجزئين أو ثلاثة أو غيرهما ؟ لا شك أنه يظل الأمر محتملاً ((و فيه نظر)) : يعني ورد أيضاً ((لأنه أفعل)) : يعني إن أجسم ، أفعل تفضيل ((من الجسامة بمعنى الفخامة و عظم المقدار ، يقال : جسم الشيء أي عظم ، فهو جسيم و جُسام بالضم)) : و حاصله أنه ليس المراد من محاورتهم : هذا أجسم من الآخر ، هذا إذا زيد في الجسمية بل معناه أنه أزيد في الجسامة ((و الكلام في الجسم الذي هو اسم)) : يعني ذات غير مشتق .

.... لا صفة أو غير مركب كالجوهر ، يعني العين الذى لايقبل الانقسام ؛ لا فعلاً و لا و هماً و لا فرضاً ، و هو الجزء الذي لايتجزأ ، ولم يقل : و هو الجوهر ....

((لا صفة)) : بمعنى العظيم ، و لا يخفي عليك أنه لايقيم رداً لدليلهم ، فإن الجسم مأخوذ من الجسامة ، و المعاني المنقول عنها - يعني المعاني اللغوية - ملحوظة في الألفاظ المنقولة و بعد ، فالاختلاف بينهما لفظي لغوي يرجع الأمر فيفيه إلى اللفظ و اللغة ، و المطلع عليها يرى أن المعتبر في الجسم مجرد التأليف، و لا دخل لوجود الأبعاد الثلاثة في تحقق معنى الجسم فالحق مذهب أهل السنة ((أو غير مركب كالجوهر يعني العين الذي لايقبل الانقسام)) : أصلاً و رأساً ، ((لا فعلاً)) : يعني بفك : و هو مطلق الفصل أو قطع ، و هو الفصل بنفوذ جسم فيه .

((و لا وهماً)) : يعني إن القوة الوهمية لاتدرك مقداراً لايقبل الانقسام و الانفصال ، لاتدرك الأمور الصغيرة جدًّا ، فلاتستطيع قسمتها ((و لا فرضا)) : يعني و لا فرضاً عقليًّا مطابقا للواقع ، و إن أمكن أن يفرض العقل قسمته : لأنه يفرض المستحيلات . و الحاصل أنه لايقبل التجزء أصلاً لا قطعاً لصغره ، أنه لصغره لايدرك الحس ، و لايقدر على استحضار ، و لا كسراً لصلابة ، و لا وهماً لعجز الوهم من تميز طرف منه عن طرف ، و لا فرضاً عقليًّا . و الفرق بين القسمة الوهمية و القسمة من وجهين : أحدهما على أن القسمة الوهمية متناهية ، و القسمة الفرضية غير متناهية ؛ لأن القوة الوهمية لاتقدر على تحصيل إدرا كات غير متناهية بخلاف العقل ، و ثانيهما : أن الانقسامات المفروضة في القسمة الوهمية جزئية ، و في القسمة العقلية كلية ، و ذلك لأن القوة الوهمية لاتدرك الامور الكلية بخلاف العقل . ((و هو الجزء الذي لايتجزأ)) : قال الشارح البارع : ((ولم يقل : و هو الجوهر)) : كما في قسيمه و عديله و هو الجسم .

.... احترازاً عن ورود المنع بأن ما لا يتركب لا ينحصر عقلا في الجوهر بمعنى الجزء الذي لايتجزأ بل لابد من إبطال الهيولى والصورة والعقول والنفوس المجردة ....

((احترازاً عن ورود المنع)) : قال الفاضل المحشي[١] المدقق : و إن أمكن دفعه بأن المقصود بالتقسيم حصر العين الذي يثبت وجوده ، و ليس وجود شيء من الهيولى و الصورة و النفوس بثابت عندنا ، فهي خارجة عن المقسم ، و قال " الدسوقي ":[٢] إن حصر العالم في شيئين مذهب جمهور أهل السنة ، و أثبت الفلاسفة و " الغزالي " قسماً آخر غير الأجرام و الأعراض ليس بمتحيز و لا قائم بمتحيز ، و سموه بالمجردات لتجردها عن المادة و عن الجرمية و العرضية ، و ذلك كالعقول و النفوس هي الأرواح و كالملائكة على ما قال " الغزالي " أقول : و هذان القولان هذيان و خلاف الواقع و خلاف التحقيق ، تأمل و لاتغفل .((بأن ما لايتركب لاينحصر عقلاً في الجوهر بمعنى الجزء الذي لايتجزأ بل لابد من إبطال الهيولى و الصورة)) : يعني لايكفي في ثبوت هذا الحصر و إلزام الفلاسفة به بمجرد الدعوى ، بل لابد من إبطال هذه الأشياء .

قوله: والعقول، المراد به الملائكة الكروبيون

((و العقول)) : قال بعض المتبحرين : يريدون بها الملائكة الكروبيين في لسان الشرع ، و ليس لها تعلق بالأجسام بطريق التدبير و التصرف ، و عددها في السلسلة الطولانية يجب أن لايكون من العشرة بناءًا على تتبع الأفلاك التي دلت عليها الأرصاد ، و احتاجوا إلى إثباتها في انتظام أحوا لها ، قال " الشيخ الرئيس " : الجواهر الأولى الروحانية التي هي مبدعاته و أقرب مخلوقاته منزلة عنده ، و الدلالة على كثرتها و اختلاف مراتبها و طبقاتها و الغنى الذي يتعلق بكل منها في تتميم الكل ، و هذه

---

(١) صاحب الخيال المحشي الفاضل .(٢) في حواشيه على شرح الصغرى لأم البراهين رتبة الملائكة الكروبيين .

قوله: والنفوس، المراد به الملائكة المدبرات

((و النفوس المجردة)) : قال بعض المتبحرين : و هي في لسان الشرع الملائكة المدبرات ، و ذلک لأن دوام استدارة حرکات الأفلاک يستدعي أن تکون صادرة عن نفس مجردة دائمة الوجود لاستحالة الحرکة الطبعية و القسرية عليها ، قال الشيخ الرئيس : الجواهر الروحانية الثانية التي هي بالجملة دون جملة تلک الأولى ، و دون درجاتها و طبقاتها ، و هذه الملائکة المؤکلة بالسماوات ، و حملة العرش ، و مدبرات الطبعية ، و متعهدات ما يتولد في عالم الکون و الفساد .

بين الشيخ "الرئيس" طبقات أخرى للملائكة

و بعد هذه الطبقات بيّن الشيخ الرئيس طبقات أخرى للملائکة ، و بين أفعالها و أعمالها و تصرفاتها في السماوات و سائر الکائنات .

قال ابن قيم: الفلاسفة لايعرفون الملائكة، هذا صدر من جهله و غفلته

و من ههنا ظهر أن ما أفاده " ابن قيم " ، و قال : و أما الإيمان بالملا ئکة فالفلاسفة لايعرفون الملائکة و لايؤمنون بهم ، و إنما الملائکة عندهم ما يتصوره النبي بزعمهم في نفسه من أشکال نورانية ، هي العقول عندهم ، و هي مجردات ليست داخل العالم و لا خارجه و لا فوق السماوات و لا تحتها ، و لا هي أشخاص تتحرک ، و لاتقعد و لاتنزل و لاتدبر شيئاً ، و لاتتکلم و لاتکتب أعمال العبد ، و لا لها إحساس و لا حرکة البتة ، و لاتنتقل من مکان إلى مکان ، و لاتصف عند ربها و لاتصلي ، و لا لها تصرف فيأمر العالم البتة ، فلاتقبض نفس العبد و لاتکتب رزقه و أجله و عمله ، و لا عن اليمين و عن الشمال قعيد ، کل هذا لاحقيقة له عندهم البتة . تم کلامه بلفظه . لايذهب على اللبيب أن هذا کله صدر عن غفلته و جهله و عدم علمه و فهمه بعلوم الفلاسفة .

.... ليتم ذلك و عند الفلاسفة لا وجود للجوهر الفرد أعني الجزء الذي لايتجزأ و تركب الجسم إنما هو من الهيولى و الصورة و أقوى أدلة إثبات الجزء أنه لو وضعت كرة حقيقية على سطح حقيقي لم تماسه إلا بجزء غير منقسم : إذا لو ماسته بجزئين لكان فيها خط بالفعل ....

((ليتم ذلك)) : يعني الحصر في الجسم و الجوهر الفرد ؛ فإن العقول و النفوس المجردة و إن كانت جواهر لكنها لا بمعنى الجزء الذي لايتجزأ ((و عند الفلاسفة لا وجود للجوهر الفرد أعني الجزء الذي لايتجزأ و تركب الجسم من الهيولى و الصورة)) .

اضطربت آراء الناس في أن الجوهر الفرد يمكن وجوده أو يستحيل وجوده

و قد اضطربت آراء الناس في أن الجوهر الفرد يمكن أن يوجد أو يستحيل وجوده، فإلى الأول ذهب المتكلمون ، و إلى الثانى الفلاسفة ، و لكل منها أدلة و براهين على مذهبه . أقول قبل الخوض في المسئلة : إن الجسم الطبيعي إما مفرد كالماء و الهواء و النار و الأرض ، و إما مركب ، و هو قديكون مركباً من أجسام مختلفة الصور و مختلفة الطبائع كبدن الحيوان و قديكون مركبا من أجسام متشابهة الصور مثل السرير ، و المفرد لاشك أنه قابل للانقسام إلى الأجزاء ، فلايخلو إما أن يكون الانقسامات الممكنة حاصلةً فيه بالفعل أولا ، و على التقديرين فهي إما أن تكون متناهية أو غير متناهية ، فحصل من هذا التقسيم أقسام أربعة :- الأول : كون الانقسامات بالفعل متناهية ، و ثانيها : كونها بالفعل غير متناهية ، و الثالث : كونها بالقوة متناهية ، و الرابع : كونها بالقوة غير متناهية ، و إلى كل واحد منها ذهب ذاهب، فالاحتمال الأول مذهب أكثر المتكلمين و شر ذمة قليلة من قدماء حكماء اليونانيين،

والثاني مما التزمه بعض القدماء ، و لزم على النظام من متكلمي المعتزلة ، و الثالث "مذهب " محمد بن عبد الكريم " البحر الزخار الشهرستان و بينه في سفره المترجم "بالمناهج و البيانات" ، و الرابع مذهب جمهور الفلاسفة . ثم لايخفي عليك أن في هذا المقام ظلمةً و إشراقاً ،أما الأول : فإن الحصر في المذاهب الأربعة غير تام ؛ لخروج المذا هب الأخرى عن الحصر، أحد ها : " مذهب ديمقراطيس " الحكيم القائل بتألف الجسم من أجسام صغار صلبة ، و ثانيها : مذهب " أبي البركات البغدادي " الذاهب إلى تألف الجسم من السطوح و الخطوط الجوهرية ، و ثالثها : مذهب " أفلاطون " و من تبعه من الإشراقيين ؛ حيث لم يقولوا بتألف من المادة و الصورة ، فالمذاهب في الواقع سبعة لا أربعة . و الثاني : فبيانه أن الكلام مهنا في الجسم المفرد الغير المؤلف من الأجسام و لا في الجسم المركب منها ، فمذهب " ديمقراطيس " خارج عن المقسم ، و أما مذهب " أبي البركات " فآئل إلى مذهب المتكلمين ، فإنه اعتبر الأجزاء التي لاتتجزأ أولاً في الطول ، فسماها خطًّا جوهريًّا ، ثم اعتبرها مجمعة في العرض، فسماها سطحاً جوهريًّا ، ثم اعتبرها سطوحاً كذلك في الثخن ، فسماها جسماً ، و هذا مما أفاده صاحب " المحاكمات " ، و صرح به " السيد السند " في حواشيه على شرح " حكمة العين " . و أما مذهب " أفلاطون " الإلهي فدا خل في كون الجسم متصلاً واحداً قابلاً للانقسامات الغير المتناهية ؛ لكن بخدشة أن دخوله في هذه الأمثال لايخرجه عن كونه مذهباً من المذاهب المذكورة . فتفكر.

والأقوى من أدلة إثبات الجزء: ما أورده الإمام الفخر

((و أقوى أدلة إثبات الجزء)) : و قد استدل المتكلمون على إثبات الجزء الذي لايتجزأ بأدلة متعددة ، و أقوى منها ما أورده الإمام الفخر في " أربعينه " و غيره من تصانيفه المنيفة . ((أنه لو وضعت كرة حقيقية)) : و احترز بذلك عن الكرة التي تقع عند الحس أنها حقيقية ، و ليس كذلك ((على سطح حقيقي لم تماسه إلا بجزء غير منقسم ؛ إذ لو ماسته بجزئين لكان فيها خط بالفعل .

.... فلم تكن كرة حقيقية ، و أشهرها عند المشائخ وجهان : الأول أنه لوكان كل عين منقسماً لا إلى نهاية ، لم يكن الخردلة أصغر من الجبل ، لأن كلا منهما غير متناهي الأجزاء ، و العظم و الصغر إنما هو بكثرة الأجزاء و قلتها ، و ذلك إنما يتصور في المتناهي و الثاني : أن اجتماع أجزاء الجسم ليس لذاته ، و إلا لما قبل الافتراق . فاللّه تعالى قادر على أن يخلق فيه الافتراق إلى الجزء الذي لايتجزأ لأن الجزء الذي تنازعنا فيه إن أمكن افتراقه لزمت قدرة الله تعالى عليه دفعاً للعجز ، و إن لم يمكن ، ثبت المدعى ، ....

فلم تكن كرة حقيقية)) : و القول بمنع إمكان الكرة الحقيقية و السطح المستوي و منع وجود موضع التماس مكابرة ، و المقصود و المفروض خلافه ، فاللازم باطل : و هو وجود خط مستقيم بالفعل في سطح الكرة الحقيقية ، و الملزوم مثله : و هو أن يكون المماسة بجزئين . أما الملازمة فلأن التماس ضروري ، و لايخلو إما أن يكون بغير منقسم - و هو المدعى - أو بمنقسم و أدناه الجزئان المذكوران ، و هما خط ، و قد حصل التماس بهما ، فيلزم انطباقهما على جزئين من السطح المستوي ، فيلزم وجود الخط المستقيم في سطح الكرة بالضرورة . و أما بطلان اللازم فبين ، و إذا بطل التماس بمنقسم ، تعين أن يكون التماس بجزء غير منقسم ، و هو المطلوب .

وأشهر الأدلة وجهان

((و أشهرها)) : يعني و أشهرأدلة إثبات الجزء ((عند المشائخ وجهان)) : و أن الشهرة تختلف بحسب الأزمنة و البلاد ، فلايقال في كونهما أشهر الوجود نظر ((الأول انه : لو كان كل عين منقسماً لا إلى نهاية)) : و هو لازم لعدم إثبات الجزء ((لم يكن

الخردلة أصغر من الجبل)) : لعل منشأ هذا الوجه أن الكلام في الأجزاء المقدارية - و هي سواء كانت موجودة بالفعل أو بالقوة - يحصل بها التقدر للجسم ، و زيادة القدر و نقصه منوط بكثرة هذه الأجزاء و قلتها . ((لأن كلا منهما غير متناهي الأجزاء ، و العظم و الصغر إنما هو بكثرة الأجزاء و قلتها و ذلك)) : يعني الكثرة و القلة في الأجزاء ((إنما يتصور في المتناهي)) : يعني فرع تناهيها ، فإنه لايجوز بضرورة العقل أن يقال : غير المتناهى أزيد من غير المتناهي ، و إلا فكيف يكون غير متناهي ، و المراد القلة و الكثرة في الموجودات ، فلايعترض بأن معلومات الله مثلاً أكثر من مقدوراته ، و هما غير متناهيين؛ لأن الموجود منهما متناه البتة ، و فيه نظر: أن هذا بعينه يقول به الفلاسفة في الجسم ، فهم لاينكرون أن الموجود القائم به متناه ، و إليه يرجع الصغر و الكبر و لكن العقل يجوز افتراق الجسم إلى ما يقف عند حد .

((و الثاني : أن اجتماع أجزاء الجسم ليس لذاته)) : يعني لأجل ذات الجسم و طبعيته ((و إلا لما قبل الافتراق)) : لأن مقتضى الذات لايمكن تخلفه عن الذات ((فاللّه تعالى قادر)) : يعني و إن كان لغير ذاته بل لقدرة الله سبحانه ((فالله سبحانه قادر على أن يخلق فيه الافتراق إلى الجزء الذي لايتجزأ)) : فلايكون الافتراق إلى الجزء الذي لايتجزأ مستحيلاً ، و إلا لم يتعلق به القدرة الإلهية الأزلية ؛ لأن القدرة القديمة لم تتعلق بالمستحيلات و الممتنعات ، و سيأتي تحقيقه ((لأن الجزء الذي تنازعنا فيه إن أمكن افتراقه لزمت قدرة الله تعالى عليه ؛ دفعاً للعجز)) : يعني لو أمكن تجزيه و افتراقه مرةً أخرى : بأن لايكون بالفعل منقسماً ، بل قابلاً للقسمة ، لزم قدرته على إيجاده ، و قد فرض وجوده بإيجاده ، فدخل تحت الموجودات ، فلم يكن قابلاً لها ، بل موجوداً منقسماً بالفعل لا بالقوة ، فلزم خلاف المفروض . ((و إن لم يمكن)) : يعني لم يمكن افتراق هذا الجزء بل ممتنعاً و مستحيلاً ((ثبت المدعى)) : و هو ثبوت الجزء الذي لايتجزأ .

.... و الكل ضعيف ،أما الأول فلأنه إنما يدل على ثبوت النقطة ، و هو لايستلزم ثبوت الجزء ، لأن حلولها في المحل ليس الحلول السرياني ، حتى يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المحل ، و أما الثاني و الثالث فإن الفلاسفة لايقولون بأن الجسم متألف من أجزاء بالفعل ، و أنها غير متناهية ، بل يقولون : إنه قابل لانقسامات غير متناهية ، و ليس فيه اجتماع أجزاء أصلاً و إنما العظم و الصغر باعتبار المقدار القائم به باعتباركثرة الأجزاء و قلتها ، و الافتراق ممكن لا إلى نهاية ،...

((و الكل ضعيف)) : يعني الأقوى و الأشهر.

وألطف الدلائل على إثبات الجزء ما استدل به مولانا محمد قاسم النانوتوي

نعم و من ألطف الدلائل على إثبات الجزء ما استدل به شيخ مشائخنا المحدث الحافظ الحجة مولانا " محمد قاسم النانوتوي " مرتجلاً حين سئل في الوعظ ، فقال بأن قوله سبحانه : ﴿ و مزقناهم كل ممزق ﴾ يدل على ثبوت الجزء الذي لايتجزأ ، لأن التمزيق تفعيل ، و من خواصه المبالغة ، ثم إيراد قوله : كل ممزق ، تأكيداً له ، يدل على ثبوت الجزء الذي لايقبل التمزيق . أقول : و توضيحه على الوجه العقلي أن كل واحد من مراتب الممكن شيء ممكن ، و كل ممكن مقدور الله سبحانه ، فله أن يوجد الافتراقات كلها و لو غير متناهية ، فيخرجها من القوة إلى الفعل ، فحينئذ كل مفترق بإيجاده جزء لايتجزأ .

أما الأول: فتقرير ضعف الوجه الأول

((أما الأول)) : أما منع الدليل الأول ((فلأنه إنما يدل على ثبوت النقطة ، و هو لايستلزم ثبوت الجزء ؛ لأن حلولها في المحل ليس حلول السرياني)) : و ذلك لأن المقدر عندهم أن حلول الأطراف في محلها حلول طرياني ((حتى يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المحل)) : يعني أن الدليل لما يدل على ثبوت النقطة ، و هو لايستلزم ثبوت الجزء إلا لوكان حلولها في المحل حلولاً سريانيًا ، و ليس كذلك . فافهم .

وأما الثاني والثالث فتقرير ضعف الثاني والثالث

((و أما الثاني و الثالث)) : و أما منع الدليل الثانى و الدليل الثالث ((فلأن الفلاسفة لايقولون بأن الجسم متألف من أجزاء بالفعل ، و إنها غير متناهية ، بل يقولون : إنه قابل لانقسامات غير متناهية ، و ليس فيه اجتماع أجزاء أصلاً)) : هذا جواب عن الوجه الثاني ، و منشأه عدم فرق المستدل بين اللاتناهي الكمي و اللاتناهي اللاتقضي ، و حاصله : أنهم لايقولون : إن الجسم يتألف من أجزاء بالفعل ، و إنها غير متناهية بمعنى أنه يقبل انقسامات غير متناهية دفعةً واحدةً ؛ حتى يقوم عليهم هذا الدليل ، بل هم يقولون : إن الانقسام و الافتراق ممكن لا إلى نهاية ، بمعنى أن الجسم لا ينتهي في الصغر إلى حد ؛ إلا و يقبل بعد ذلك الانقسام ، فليس ههنا أجزاء بالفعل يتألف منها الجسم ، بل كل جزء يفرض قابلاً للافتراق ، و إن كل ما يخرج من الانقسامات إلى الفعل أبداً فهو متناه . فتأمل .

((و إنما العظم و الصغر باعتبار المقدار القائم به ، لا باعتبار كثرة الأجزاء و قلتها)) : يعني فهما باعتبار نفس المقدار القائم به لا مدخل فيه للأجزاء ، لأنها أمور وهمية مفروضة لا فعلية لها مطلقا ((و الافتراق ممكن)) : هذا جواب عن الوجه الثالث . و الرد على هذا باعتبار الشق الثاني ، و أنه إذا كان الافتراق ممكنا فهو ((لا إلى نهاية)) : فما من مقدار يفرض إلا و يجوز العقل افترافة إلى مقادير لا نهاية لها ؛ كما تقدم .

.... فلايستلزم الجزء ، و أما أدلة النفي أيضا ، فلاتخلو عن ضعف ، و لهذا مال الإمام الرازي في هذه المسألة إلى التوقف . فإن قيل : هل لهذا الخلاف ثمرة ، قلنا : نعم ! في إثبات الجوهر الفرد نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة ،..

((فلايستلزم الجزء)) : فلايثبت المطلوب ، أقول : الجواب أولاً منع الصغرى ، إذ عدم التناهي بمعنى لاتقف عند حد ، و وجود جميعها بالفعل ممتنع عند هم ، و هو الأصل المتفق عليه على أنه لو وجد جميعها بحيث لايشذ عنها لم يبق تلك الأمور لاتقضية ، و المفروض أنها لا تقضية و ثانياً بالنقض بالمقدورات ، فإنها غير متناهية ، فلو فرض وجودها كلها بإيجاده لكونها ممكنة وجب وجود غير المتناهي بالفعل ، و هو المحال ، و لزم خلاف المفروض ، يعني فرض اللا تقضية للزم وقوف المحض ، و لزم ختم القدرة عليه لعدم بقاء القدرة على شيء بعده . و ثالثاً بمنع الكبرى على أصل الفلاسفة أن الممكن الصدور عنه سبحانه عندهم ليس إلا العقل الأول لا غير ، فليست هذه الأجزاء صالحة الصدور عنه على أنها أشياء مادية لاتصدر عن العقل أيضاً ، و أيضاً يجوز أن يكون كل افتراق ممكناً بالذات ممتنعا بالغير ، و الممتنع بالغير قديستلزم الممتنع بالذات مثل عدم العقل الأول عندهم مستلزم لعدم الواجب الوجود، فكذا وجود هذا الممكن لوجود الجوهر الفرد ، فلايندفع به الاستحالة الذاتية للجوهر الفرد . فافهم ؛ فإنه دقيق . ((أما أدلة النفي)) : يعني أدلة الفلاسفة على إبطال الجوهر الفرد ، و أورد نبذاً منها صدر التلميذ في شرح الهداية الأثيرية .

((أيضا)) : نحو أدلة المتكلمين ((فلاتخلو عن ضعف)) : قال بعض العلام : إشارة إلى قلة ضعفها . ((و لهذا مال الإمام الرازي)) : سيف الله على رؤوس الملحدين و الذنديقيين ((في هذه المسئلة)) : يعني إثبات الجزء الذي لايتجزأ ((إلى التوقف)) :

مسئلة الثالث: الجزء ليست من العقائد الإسلامية

و من ههنا ظهر أن هذه المسئلة ليست من العقائد الإسلامية و الاعتقادات الشرعية ، بل إن الفلاسفة يثبتون قدم العالم بإثبات المادة ، و يذكرون مسئلة الإبطال توطئةً له ، و غرضهم الباطل - نفي الفاعل المختار و نفي حشر الأجساد - و مباحث الإبطال و مباحث الإثبات دلائل لهذه المسائل ، فلما رأى المسلمون القائلون بثبوت الفاعل المختار ، و بثبوت حشر الأجساد ، و بثبوت حدوث العالم تصدوا لردّ هم منعاً و معارضةً ؛ حتى خربوا مكانهم و زلزلوا بنيانهم .

وقول صاحب "دراية العصمة" أشرف علي التهانوي

قال شيخ مشائخنا صاحب " دراية العصمة " في الرد على " هداية الحكمة " "أشرف على التهانوي " : فصل في إبطال الجزء الذي لايتجزأ ، ثم قوله : فصل في إثبات الهيولى ، أقول : لو لم يكن الغرض من هذين الفصلين إثبات قدم العالم بإثبات الهيولى ، و جعل إبطال الأجزاء توطئة له ، لما كان لنا غرض بالتعرض لهما ؛ لأنه ينطق الشرع بأن الجسم مركب من الأجزاء الفردة أو من الهيولى و الصورة ، و إنما منطوقه حدوث العالم سواء تركبت الأجسام منها أو منهما ، فلو ثبت بالدليل العقلي إبطالهما و إثبا تهما مع حدوثهما ، فلا ضرر علينا ، و إنما الذي يضرنا هو قدم شيء منهما . انتهى كلامه بحروفه .

((فإن قيل : هل لهذا الخلاف ثمرة ، قلنا : نعم ! في إثبات الجوهر الفرد نجاة)) : يعني نجاة عن موافقتهم في كثير من عقائدهم المظلمة من حيث البطلان ، و ابتنائها على قواعدهم المنافية للأصول النيرة الإسلامية ((عن كثير من ظلمات الفلاسفة)) : يعني أباطيلهم و أضاليلهم .

...... مثل إثبات الهيولى و الصورة المؤدي إلى قدم العالم و نفي حشر الأجساد ، و كثير من أصول الهندسة المبتنى عليها دوام حركات السماوات و امتناع الخرق و الالتيام عليها . و العرض ما لايقوم بذاته بل بغيره ، بأن يكون تابعاً له في التحيز أو مختصًّا به اختصاص الناعت بالمنعوت على ماسبق ، لا بمعنى أنه لايمكن تعلقه بدون المحل على ما و هم ، فإن ذلك إنما هو في بعض الأعراض ، و يحدث في الأجسام و الجواهر . قيل : هو من تمام التعريف احتزازا عن صفات الله تعالى ، ....

((مثل إثبات الهيولى و الصورة المؤدي إلى قدم العالم و نفي حشر الأجساد)) : و الحاصل : و إنما كانت النجاة عن إثبات الهيولى و الصورة - فلأن الهيولى التي هي المادة القديمة عندهم - بناءًا على أنها لو لم تكن قديمة لاحتاجت إلى مادة لما تقرر عندهم : من أن كل حادث مسبوق بمادة ، فيلزم التسلسل و هو محال ، فثبت أنها قديمة ، و المادة لاتخلو عن الصورتين الجسمية و النوعية لما تقرر عندهم ، فيلزم قدم الجسم المستلزم لقدم العالم المستلزم لكونه موجبا بالذات ، و كون حشر الأجساد ممتنعا كونه مبنياً على عدمها المنافي لقدم العالم ((و كثير من أصول الهندسة المبتنى عليها دوام حركات السماوات)) : قال الفاضل المحشى : أدلة دوامها المذكورة في الكتب الحكمية المتداولة غير مبنية على أصل هندسي ، و لعل الشارح اطلع على دليل يبتني عليه ، و قال بعض الناس : إن قوله من أصول الهندسة سهو و تحريف وقع موقع قوله من أصول الفلسفة ((و امتناع الخرق و الالتيام عليها)) : هذه مخالفة عن العقيدة الإسلامية ، و لذا اتفق على بطلانها المليون ، و قد نطق على إبطالها القرآن العظيم ، قال تعالى : ﴿ و إذا السماء انشقت ﴾ و قال تعالى : ﴿ و إذا السماء انفطرت﴾ و قال تعالى : ﴿ و إذا الشمس كورت ، و إذا النجوم انكدرت ﴾ و غيرها من الآيات البينات ، فعقيدة الفلاسفة هذه كفر بواح . و بالله التوفيق .

مباحث الأعراض

((و العرض ما)) : يعني موجود ممكن . ((لايقوم بذاته)) : قال الشارح -قدس سره- : ((بل بغيره)) : و ذلك لأن الصفة ليست غير الموصوف . قيل : زاده ليخرج صفات الله - جل جلاله - و قيل : هي خارجة بالموصول ؛ لأن المراد به الممكن . و قيل : هي خارجة بقوله : و يحدث في الأجسام ، و هذا كله شغب فاسد إذ البحث في أنواع العالم . فتأمل ((بأن يكون تابعاً في التحيز)) : على مذهب المتكلمين ((أو مختصًّا به اختصاص الناعت بالمنعوت)) : على مشرب الفلاسفة ، فالحلول عبارة عن الاختصاص ، و تصور هذا الاختصاص بديهي ، و هو كاف في المقصود . فإنا نعلم بداهةً أن للبياض اختصاصاً بالثوب ، ليس ذلك الاختصاص للمال بالنسبة إلى زيد مثلاً ، و لا للنجوم بالنسبة إلى الأفلاك . و أما تعريف الحلول بالكون في آخر لا لجزء منه لايصح انتقاله منه ، و بكون الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر ، و بكون الشيء سارياً في الآخر ، ليس بشيء ، و تفصيله في موضعه ((على ماسبق)) : من بيان الخلاف بين الفريقين ((لا بمعنى أنه لايمكن تعقله بدون المحل على ما و هم)) : يعني لايمكن تصور وجوده أي يستحيل وجوده بدون المحل ، كما يقال في تعريف التواتر : لايتصور تواطؤهم ، فعدم التصور و التعقل قديجيء بمعنى الاستحالة ((فإن ذلك إنما هو في بعض الأعراض)) : و هي أعراض النسبة كأين و متى و الوضع و الفعل و الانفعال و الإضافة و الملك ، لا في الكم و الكيف ((و يحدث في الأجسام و الجواهر)) : يعني الأجزاء التي لاتتجزأ ((قيل : هو من تمام التعريف احترازاً عن صفات الله)) :

نبّه بلفظ التمريض على ضعف ؛ إما لأنها خارجة بأن المعروض ممكن ، و كل ممكن حادث ، و إما لأن عدم القيام بذاته هو التحيز بالتبع ، فتخرج الصفات بهذا القيد ، و إما لأنه على هذا يكون الاستدلال على حدوث العرض ضائعاً لأخذه في تعريفه، فلايكون إلا حادثاً . أقول : رأيت أصحاب الحواشي تعرضوا لهذا البحث اللفظي ، و حملوه على الضعف مع أن لفظ " قيل " ليس مطرداً في الضعف ، ثم مهنا قرينة صارفة عن ذلك ، هو أنه ذكر عديله بلفظ " قليل " ، فأي أمريكون مختاراً له ، و أما وجوه الضعف فأضعف من الضعف أضعافاً مضاعفة .

.... و قيل : لا بل هو بيان حكمه . كالألوان و أصولها ، قيل : السواد و البياض ، و قيل : الحمرة و الخضرة و الصفرة أيضاً و البواقي بالتركيب ....

((و قيل لا بل هو بيان حكمه)) : أقول : و الحسن في تعريف العرض ما قاله صاحب " المواقف " : موجود قائم بمتحيز ؛ ليخرج الأعدام و السلوب ، و ذات الباري سبحانه و صفاته .

مقولة الكيف منحصرة في أربعة أقسام

ثم الاستقراء دل على انحصار هذه المقولة ، يعني مقولة الكيف في أقسام أربعة : الكيفيات المحسوسة و الكيفيات النفسانية إن كانت راسخة سميت ملكة و إلا فحال ، و الكيفيات الاستعدادية : و هي إما استعداد نحو اللاقبول كالصلابة و يسمى قوةً ، و إما استعداد نحو القبول و يسمى ضعفاً ، و الكيفيات المختصة بالكميات التي تعرض للكميات بالذات و بواسطة الكميات بغيرها كالاستقامة العارضة للكم المتصل و الزوجية و الفردية العارضة للكم المنفصل ، و المصنف - قدس سره - لم يتعرض للأنواع الثلاثة الأخيرة ، ثم الكيفيات المحسوسة تنقسم بانقسام الحواس الخمس الظاهرة إلى الملموسات : هي الحرارة و البرودة و الرطوبة و اليبوسة و غيرها ، و إلى المسموعات : و هي الأصوات و الحروف ، و المصنف لم يتعرض لهذين النوعين ((كالألوان)) : يعني و من الجملة الكيفيات المحسوسة المبصرات ، و هي الألوان و الأضواء ((و أصولها قيل : السواد و البياض)) : و المشهور : أن أصل الألوان السواد و البياض ، و بقية الألوان تتألف من السواد و البياض ((و قيل : الحمرة و الخضرة و الصفرة أيضاً و البواقي بالترتيب)) : يعني مع السواد و البياض .

.... و الأكوان : و هي الاجتماع و الافتراق و الحركة و السكون ، و الطعوم و أنواعها تسعة : ....

قال الشيخ الرئيس: وجود الألوان مشروط بالضوء

و زعم رئيس الصناعة قائد الجماعة " أبوعلي ابن سينا " أن وجود الألوان مشروط بالضوء ، و أن اللون عند عدم الضوء غير موجود بالفعل ، بل عند عدم الضوء يكون الجسم مستعداً لقبول اللون الخاص ، و احتج عليه بأنا لانحس الألوان في الظلمة ، و عدم الإحساس باللون في الظلمة إما لعدم الألوان أو لمعاوقة الظلمة عن الإحساس ، و الثاني باطل ؛ لأن الظلمة عدم الضوء ، و العدم لايعوق ، فتعين الأول . انتهى كلامه بلفظه . و مما ينبغي أن يعلم أنه كثيرا ما يتعارض في أمثال هذه المباحث أقوال الفلاسفة و الأشاعرة و المعتزلة ، و لايتوقف عليها أمر شرعي لا نفياً و لا إثباتاً ، و إنما يقع بحثها في علم الكلام ، لأن الكلام يجري إلى الكلام ، و لا بأس في أمثالها باختيار احد الاقوال على حسب قوة دليله ، و إن كان لغير الأشاعرة . فتأمل و لاتغفل .
((و الأكوان : و هي الاجتماع و الافتراق و الحركة و السكون)) : و من جملة الكيفيات المحسوسة الأكوان . و المتكلمون و إن انكروا المقولات النسبية و وجودها في الخارج ، و زعموها أموراً اعتباريةً ، فقد اعترفوا بالأكوان : و هو الأين سموه بالكون ، و جعلوه أربعة أنواع لحصوله فيه ، إما أن يعتبر بالنسبة إلى جوهر آخر أولا ، على الثاني إن كان حصوله فيه مسبوقاً بحصول آخر فيه ، فسكون ، و إن كان مسبوقاً بحصوله في حيز آخر ، فحركة ، فالسكون حصول ثان في حيز أول ، و الحركة حصول أول في حيز ثان ، فعلى هذا بينهما تقابل التضاد و لا العدم و الملكة كما عند الفلاسفة ، و على الأول إن كان بحيث يمكن أن يتخلل بين الجوهرين ثالث ، فهو الافتراق ، و إلا فهو الاجتماع .
((و الطعوم)) : و من جملة الكيفيات المحسوسه الطعوم . ((و أنواعها تسعة)) : باعتبار القابل و الفاعل .

.... و هي المرارة و الحرقة و الملوحة و العفوصة و الحموضة و القبض و الحلاوة و الدسومة و التفاهة ، ثم يحصل بحسب التركيب أنواع لاتحصى ، و الروائح و أنواعها كثيرة ، و ليست لها أسماء مخصوصة ، و الأظهر أن ماعدا الأكوان لايعرض إلا الأجسام ....

((و هي المرارة و الحرقة و الملوحة و العفوصة و الحموضة و القبض و الحلاوة و الدسومة و التفاهة)) : و هذه التسعة مفردات الطعوم ، و تحقيقه : فإن الطعم جسم حامل له ، و هو إما لطيف أو كثيف أو معتدل بين اللطافة و الكثافة ، و له فاعل ، و هو إما الحرارة او البرودة أو الكيفية المعتدلة بين الحرارة و البرودة ، فتفعل الحرارة في الكثيف المرارة ، و في اللطيف الحراقة ، و في المعتدل الملوحة ، و تفعل البرودة في الكثيف العفوصة، و في اللطيف الحموضة ، و في المعتدل بين اللطافة و الكثافة القبض ، و تفعل الكيفية المعتدلة بين الحرارة و البرودة في الكثيف الحلاوة ، و في اللطيف الدسومة ، و في المعتدل التفاهة ، و التفه يطلق على معنيين مختلفين : أحدهما ما لا طعم له حقيقةً ، و ثانيهما : ماله طعم في الحقيقة لكن لايحس بطعمه كالنحاس و الحديد ؛ فإنه لاينحل منه ما يخالط اللسان ، فيحس بطعمه لشدة كثافته . ((ثم يحصل بحسب التركيب)) : من هذه البسائط ((أنواع لاتحصى)) : يعني و قد يجتمع في الجسم الواحد طعمان أو أكثر ، فيحس بطعم غير هذه التسعة ((و الروائح)) : و من جملة الكيفيات المحسوسه الروائح ((و أنواعها كثيرة ، و ليست لها أسماء مخصوصة)) : يعني لا أسماء لأنوا عها إلا من جهة الموافقة و المخالفة ، فالروائح الموافقة للمزاج تسمى طيبة ، و الروائح المخالفة للمزاج تسمى منتنة ، و قد يشتق للروائح من الطعوم المقارنة لها أسماء ، فيقال : رائحة حلوة ، رائحة حامضة باعتبار ما يقارنها من الطعوم ، و سبب الإحساس بالرائحة وصول الهواء المتكيف بالرائحة إلى الخيشوم . ((و الأظهر أن ما عدا لأكوان لايعرض إلا الأجسام)) : فهي كما تعرض للأجسام فتعرض للجواهر الفردة . و بالله التوفيق .

.... و إذا تقرر أن العالم أعيان و أعراض ، ....

البحث في وجوب اعتقاد أن العالم حادث واعتقاد قدمه كفر

قال الله سبحانه : ﴿ الله الذي خلق السموات و الأرض و ما بينهما في ستة أيام ﴾ أقول : و لما كان مسئلة حدوث العالم من معضلات المسائل لقوة شبهة الخلاف فيها بين أهل الحق و الفلاسفة ، و قد انعقد الوفاق و الاتفاق من سائر الملل السماوية على حدوثه ما خلا قائد الحشوية و المجسمة و المشبهة " أحمد ابن تيمية " و ما خلا تلميذه " ابن قيم الجوزي " ، فقال الإمام النسفي في الرد عليهم : ((و إذا تقرر أن العالم)) : يعني كل ما سوى الله سبحانه ، ((أعيان)) : يعني أجسام و أجرام ذوات و جواهر((و أعراض)) : يعني أوصاف و أحوال و أشياء قائمة بغير ها . و أما المجردات من العقول فهي عند من أثبتها جواهر قائمة بنفسها ليست بجرم ؛ حتى تكون حالة في فراغ ، و لا أعراض حتى تكون قائمة بغير ها ، و هذا القسم أثبته بعضهم ، فقد شارك هذا القسم الباري في كونه ليس جرماً و لا عرضا ، لكن خالفه في كونه حادثاً و الباري قديم، و بعضهم - و منهم المصنف - نفي هذا القسم ، و قال : العالم إما جواهر أو أعراض فقط ، فعلى نفيه فالأمر ظاهر ، و أما على القول بثبوته فنقول : إن حدوث الأجرام و الأعراض قد علم من الدليل العقلي .

المجردات من العقول حدوثها يؤخذ من الدليل السمعي

و حدوث هذا القسم يؤخذ من الدليل السمعي ، قال العارف المحقق " السنوسي" في " شرح الوسطى " ما نصه : و الدليل على حدوث هذا الزائد على تقدير وجوده أنه يستحيل أن يكون إلٰهاً لما ياتي من برهان وجوب الوحدانية له تعالى ، و إذا لم يكن إلهاً فقد دلت السنة و الإجماع على انفراد مولانا بالقدم ، و إن كل ما سواه حادث ، و ثبوت هذا الزائد لايتوقف ثبوت الشرع على معرفته ، فلايمتنع الاستدلال بأدلة الشرع عليه . انتهى كلامه بحروفه . أقول : و أشار بالسنة مما ورد من قوله عليه السلام : "كان الله و لاشيء معه " و قوله : الإجماع يعني فقد اجتمعت الأمة على أن المجردات حادثة ، و الإجماع لابد من استناده لدليل سمعي ، و إن لم نطلع عليه ، و الدليل السمعي الذي استدل به الإجماع مهنا قوله ﷺ : " كان الله و لا شيء معه " .

.... و الأعيان أجسام و جواهر ، فنقول : الكل حادث ....

((و الأعيان أجسام)) : و قد سبق بسط الكلام فيها غاية البسط ، ((و جواهر)): يعني الأجزاء التي لا تتجزأ ((فنقول : الكل حادث)) : يعني لا موجود في عالم الملك و الأشباح و لا في عالم الملكوت و الأرواح إلا و هو حادث أحدثه الله جل جلاله بصنعه و فعله و إنشائه ؛ خلافاً للفلاسفة الدهرية و قائد الحشوية . و الله عز و جل ينتقم منهم بعدله .

ولأهل الحق على حدوث العالم وجوه سمعية ووجوه عقلية

و لنا وجوه سمعية و وجوه عقلية ، أما الوجوه السمعية : فقال الله سبحانه : ﴿ الله يبدء الخلق ثم يعيده ﴾ و قال : ﴿ الذي أحسن كل شيء خلقه﴾ و قال : ﴿ خلق السمٰوات و الأرض و ما بينهما ﴾ و قال : ﴿ إنا كل شيء خلقناه بقدر ﴾ و غيرها من الآيات القرآنية . و أما الأحاديث النبوية فهي لاتحصى في هذا الباب ، و أما الوجوه العقلية : الوجه الأول : قال الشيخ المدقق في " الفتوحات " : العالم كله موجود عن عدم ، و وجوده مستفاد من موجد أو جده ، و هو الله تعالى ، فمحال أن يكون العالم أزلي الوجود لأن حقيقة الموجد أن يوجد ما لم يكن موصوفاً عند نفسه بالوجود ، و هو المعدوم ، لا أنه يوجد ما كان موجوداً أزليًّا ، فإن ذلك محال ، فإذن العالم كله قائم بغيره لا بنفسه . و الوجه الثاني : قال الشيخ المدقق : فالحق تعالى يقال في حقه : إنه مقدر الأشياء أزلاً ، و لايقال في حقه : موجد ها أزلاً ، فإنه محال من وجهين : الأول: و هو أن كونه موجداً إنما هو بأن يوجد ، و لايوجد تعالى ما هو موجود ، و إنما يوجد ما لم يكن موصوفاً نفسه بالموجود ، و هو المعدوم ، و محال أن يتصف المعدوم أزلاً ؛إذ هو صدر عن موجد أو جده ، فمن المحال أن يكون

العالم أزلي الوجود ، الثاني من المحال : و هو أنه لايقال في العالم : إنه موجود أزلاً ، و ذلك لأن معقول لفظة الأزل نفي الأولية ، و الحق تعالى هو الموصوف بذلك ، فيستحيل وجود العالم في الأزل ، لأنه يرجع إلى قولك : العالم المستفيد من الله الوجود غير مستفيد من الله الوجود ، لأن الأولية قد انتفت عنه تعالى بكون العالم معه أزلاً ، و الحق الذي نقول به : إن العالم كله حادث و إن تعلق به العلم القديم ، و إن العالم و إن كل جزء منه حادث ، و إنه ليس له مرتبة واجب الوجود لنفسه ، و إنما هو واجب الوجود بغيره . انتهى كلامه بلفظه . أقول : قد أورد الشيخ الكلام على حدوث العالم في " الفتوحات " في نحو ثلاث مئة موضع .

قال ابن تيمية و ابن قيم : إن ابن العربي قائل بقدم العالم و الرد على هذا البهتان و الهذيان

و إذا تقرر هذا فما قال ابن تيمية و تلميذه ابن قيم : إن ابن العربي قائل بقدم العالم ، فو الله إن هذا بهتان عظيم ، و كيف يظن بالشيخ مع هذا العلم العظيم أن يقع في مثل هذا الجهل الذي وقع فيه ابن تيمية و ابن قيم يؤدي إلى إنكار الصانع الخالق للعالم ، بل أفتى المالكية و غيرهم بكفر من قال بقدم العالم أو ببقائه أو شك فيه ! ! ، و هذا مع أن مبنى مصنفاته كلها في الشريعة أو الحقيقة على معرفة الله سبحانه و توحيده ، و على إثبات أسمائه و صفاته ، و أنبيائه و رسله ، و العالم الدنيوي و الأخروي ، و النشأتين ، و معلوم أن من يقول بقدم العالم لايثبت شيئاً من ذلك ، بل لايؤمن بالبعث و النشور، و لا غير ذلك مما هو مأثور عن الملاحدة الدهرية ، فقد تحقق عند كل عاقل و كل مسلم : أن الشيخ سلطان العارفين و إمام المؤمنين بريء من خرافات الناس. و لنعم ما قال القائل :

كفرائر الحسناء قلن لوجهه   حسداً و بغضا أنه لدميم

وللفلاسفة على قدم الأجسام والجواهر وجوه أربعة والجواب عن هذه الوجوه بوجوه

و أما الفلاسفة - لما اعتقدت الملاحدة منهم أن استناد العالم إليه سبحانه إنما هو على طريق استناد المعلول إلى العلة - فقالوا بقدم العالم و ذلك كفر أصرح ، و احتجوا بوجوه : الأول : إن الأجسام و الجواهر لوكانت محدثة لكان تخصيص إحداثها بالوقت المعين بلامخصص، و هو محال . الوجه الثاني : إن كل حادث فله مادة ، فالمادة قديمةد فعاً للتسلسل ، و هي لاتخلو عن الصورة ، فالصورة أيضاً قديمة ، فالجسم قديم . و الوجه الثالث : الزمان قديم و إلا لكان عدمه قبل و جوده ، قبليته لاتتحقق إلا بزمان ، فيكون قبل وجود الزمان زمان هذا خلف ، و الزمان مقدار الحركة، فتكون الحركة أيضاً قديمة ، و الحركة قائمة بالجسم ، فيكون الجسم قديماً .

الوجه الرابع : إن العالم لا جائز أن يكون محالاً ، أو واجبا لذاته مما هو ظاهر ، فتعين أن يكون جائزاً ، و عليه - فإن وجد في الأزل ما يلزم لوجوده - وجب وجود ه فيه لاستحالة تخلف المعلول عن علته التامة ، و إن لم يوجد لزم نقص الواجب و هو محال ، كما لايخفي . و الجواب عن هذه الوجوه بوجوه .

الجواب عن الوجه الأول : بأن المخصص تعلق الإرادة القديمة بإحداثه في ذلك الوقت ، فإن قيل : تعلق الإرادة الأزلية بإحداثه في ذلك الوقت يفتقر إلى مرجح آخر ، فإنه يمكن تعلق الإرادة بإيجاده في غير ذلك الوقت ؛ لأنه لو لم يكن تعلق الإرادة القديمة بإحداثه في غير ذلك الوقت لكان الواجب الوجود موجبا بالذات لا فاعلاً بالاختيار ، و الكلام فيه كما في الأول ، فيلزم التسلسل . و أجيب بأن تعلق الإرادة القديمة بإيجاده في

ذلك الوقت واجب ، فيستغنى عن المرجع قوله : " لكان الواجب الوجود موجباً بالذات " ، قلنا : لانسلم أنه إذ لو كان تعلق الإرادة واجبا يلزم أن يكون الله سبحانه موجباً بالذات ، و إنما يلزم ذلك لوكان واجباً بذاته سبحانه ، و أما إذا كان واجبا بالإرادة فلا . فإن قلت : تخصيص الإحداث بالوقت المعين يستدعى امتياز ذلك الوقت عن سائر الأوقات ، و هذا يقتضى أن تكون الأوقات موجودة قبل ذلك الحادث . أجيب بأن الأوقات التي يطلب فيها الترجيح معدومة ، و لا تمايز بينها إلا في الوهم ، و إنما يبتدأ وجود الزمان مع أول وجود العالم ، و لايمكن وقوع ابتداء سائر الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان . فافهم و تأمل . و الجواب عن الوجه الثاني و عن الوجه الثالث : بأن مقدمات الوجهين غير مسلمة و لا مبرهنة و بضرورة العقل أن صحة الفناء على الأعيان الأجسام و الجواهر ، متفرعة على حدوثها ، فإن ثبت حدوثها ثبت صحة فنائها ، و إلا فلا ، و الجواب عن الوجه الرابع : بأنه مبني على أن العالم صادر عن الواجب بطريق التعليل من غيرأن يكون له فيه اختيار ، و هو نقص يستحيل عليه فلابد من الاختيار ، و هو سابق بالضرورة على العالم ، فيثبت حدوثه .

قالوا : هذا في اختيار الحادث إلى التوجه و صرف القدرة نحو المقدور و التهيؤ للإيجاد ، و محال ذلك في اختيار الواجب ورد بالمنع ، و إنه يستحيل أن يكون له الاختيار في إيجاد العالم مع كون وجوده مقارناً لوجوده بالضرورة ، و إرادة الله سبحانه الترجيح و التخصيص يعني أي وقت شاء يسبق اختياره للإيجاد ، و لكن لايكون الإيجاد إلا في الوقت الذي شاءه فيه و لا شيء من تلك النقائص التي في الحادث مهنا و بالله التوفيق .

قال ابن تيمية: الكتاب والسنة والإجماع لم ينطق بأن الأجسام كلها محدث والرد على هذا القول المرجوح

و أما قائد الحشوية " أحمد بن تيمية " فقال في " التأسيس" : فمن المعلوم أن الكتاب و السنة و الإجماع لم ينطق بأن الأجسام كلها محدثة ، و الله ليس بجسم ، و لا قال ذلك إمام من أئمة المسلمين ، فليس في ترك هذا القول خروج عن الفطرة ، و لا عن الشريعة. هذا كلامه بحروفه . أقول : . إن هذا من غرا ئبه لايوثق بها ، و إن كان لقائلها إلمَامٌ جيد بالعلوم ، فإن المثل مشهور في العرب : إن لكل جَودة كَبوةً ، فلا علينا أن نسلم غرا ئبه التي تضاد الشريعة الإسلامية بمجرد حبه و اعتقاده . و الحاصل : أن القائلين بقدم العالم طائفتان ليس بين طوائف بني آدم أسخف أحلاماً من كلتا الطائفتين ، إحدا هما : الطبعيون و تسمى الفلاسفة الدهرية المعطلة ، و هم القائلون بنفي الصانع الحكيم ، و هم كما يقول المطهر المقدس : أقل الناس عدداً و أفيلهم رأياً و أشرهم حالا و أدفعهم منزلة يقولون بقدم أعيان العالم و الأجسام و تولد النبات و الحيوان من الطبائع باختلاف الأزمنة و ثانيتهما المجسمة و المشبهة و الحشوية على اختلاف بينهم فيما يختلفونه في الله سبحانه من السخافات و الحماقات ، و هم مشاركون لهولاء في القول بجسم قديم قدماً ذاتيًّا . فافهم .

.... و أما الأعراض فبعضها بالمشاهدة كالحركة بعد السكون ، و الضوء بعد الظلمة ، و السواد بعد البياض ، و بعضها بالدليل ، و هو طريان العدم كما في أضداد ذلك ، فإن القدم ينافي العدم ؛ لأن القديم إن كان واجباً لذاته فظاهر ، و إلا لزم استناده إليه بطريق الإيجاب إذ الصادر من الشيء بالقصد و الاختيار يكون حادثاً بالضرورة ، و المستند إلى الموجب القديم قديم ....

المراتب ثلاثة وتحتاج إلى ثلاثة أدلة

((و أما الأعراض)) : يعني أما حدوث الأعراض ، و اعلم : أننا إذا أردنا إثبات الصانع للعالم نثبت أولا حدوث الأعراض بدليل ، ثم نثبت حدوث الأجرام بدليل ، ثم بعد إثبات حدوث الأعراض و الأجرام بالدليل ، نثبت أن للعالم صانعاً قادراً ، فالمراتب ثلاثة ، و نحتاج إلى ثلاثة أدلة ، فنقول في الدليل الأول : الأعراض متغيرة و كل متغير حادث فينتج : الأعراض حادثة ، ثم نقول في الدليل الثاني : الأجرام ملازمة للأعراض الحادثة ، و كل ما لازم الحادث حادث ، ينتج : الأجرام حادثة ، ثم بعد أن نثبت حدوث الأعراض و الأجرام نقول : العالم من أجرام و أعراض حادث ، و كل حادث لابد له من محدث ، لأنه لو لم يكن للحادث محدث لزم ترجيح أحد الأمرين المتساويين بلا سبب مرجح ، و ذلك لأن الممكن وجوده مساو لعدمه في الواقع ، فلوحدث بنفسه بدون محدث كان وجوده مرجحا على عدمه بدون سبب مرجح ، و ترجيح أحد الأمرين المتساويين تساوياً ذاتيًّا بلا سبب باطل ؛ لما فيه من اجتماع الضدين و هما المساواة و الرجحان ، فبطل المقدم : و هو لم يكن للحادث محدث ثبت نقيضه ، و هو أن للحادث محدثاً و هو المطلوب .

((فبعضها بالمشاهدة)) : يعني شوهد تغيرها من عدم إلى وجود ، و من وجود إلى عدم ((كالحركة بعد السكون)) : يعني كوجود الحركة بعد السكون ((و الضوء بعد الظلمة)) : يعني كوجود الضوء بعد الظلمة ، ((و السواد بعد البياض)) : يعني كوجود السواد بعد البياض ، و قد أورد على ظاهر العبارة أن العدم لايشاهد ، و

المشاهدة إنما تتعلق بالموجود ، و أجيب بان المشاهدة منصبة على وجود الضد ، فكأنه قال : لأنه قد شوهد وجود ضد كل منهما الذي ينعدم كل منهما عنده ، أو المراد بالمشاهدة العلم ، أي لأنه قد علم العدم ، و الحاصل : بعضهما حادثة بالمشاهدة كالحركة الحادثة بعد السكون ، و الضوء الآتى بعد الظلمة ، و السواد الحاصل بعد البياض ، و سائر ما يشاهد من أحوال الأفلاك و العناصر و الحيوانات و النباتات و المعادن ، و هذا ما في الآفاق ، و يدرك تغير بعضها بالمشاهدة في الأنفس مثل انقلاب النطفة علقةً ثم مضغةً ثم لحماً و دماً ، و إذا ثبت وجوب الحدوث لبعض الاعراض وجب أن يثبت لجميعها التماثل ، إذ ما ثبت لأحد الأمثال يثبت لكلها . فتأمل .

((و بعضها بالدليل ، و هو طريان العدم كما في أضداد ذلک)) : و أضداد ها السكون و الظلمة و البياض يعني كالسكون ينعدم بالحركة ، و الظلمة بعد الضوء ، و البياض بعد السواد ، و انعدام الشيء ينافي قدمه ((فإن القدم ينافي العدم)) : ما ثبت قدمه استحال عدمه ، فلوثبت القدم لاستحال عليه العدم ، و العدم واقع في الواقع .

ماثبت قدمه امتنع عدمه والرد عليه والجواب عنه

أورد عليه أن الأعدام الأزلية قديمة ، و لم يستحل عدمها فيما لايزال لانعدامها بالوجود ، كذا اعترض بعضهم ، و هو مبني على ترادف الأزلي و القديم ، أما على المشهور - من أن القديم أخص من الأزلي ، لأنه موجود لا ابتداء لوجوده ، و الأزلى ما لا ابتداء له وجوديًا كان أو عدميًا - فليست الأعدام قديمة ؛ حتى ترد ، و يمكن أن يجاب على تسليم الترادف بأن ما هي عبارة عن الموجود ، فلاتدخل الأعدام ، و قد يقال : هذا لايرد أصلاً و لو على القول بالترادف ؛ لأن أعدامنا الأزلية باقية بحالها لم تنعدم بوجودنا ، و الذي انعدم بوجود نا إنما هو عدمنا فيما لايزال ، و لم يقل أحد : إنه قديم . فتأمل . ((لأن القديم إن كان واجباً لذاته فظامر)) : و ذلک لأن عدم الواجب الوجود مستحيل باتفاق جميع العقلاء ((و إلا)) : يعني و إن كان القديم ممكنا ((لزم استناده)) : يعني افتقار و احتياج ذلک القدم ((إليه)) : يعني إلى الواجب الوجود بالذات ((بطريق الإيجاب)) : و معناه أن يكون صدور المعلول عن العلة بلا اختيار و بلا قدرة العلة عليه ، كصدور الضوء عن الشمس و الاحتراق ((إذ الصادر من الشيء

بالقصد و الاختيار يكون حادثاً)) : إذ بضرورة العقل أن القصد إلى إيجاد الشيء إنما يكون في حال عدمه ، فيجب أن يكون العدم سابقاً على وجوده ، فلايكون قديماً ((و المستند إلى الموجب القديم قديم)) : يعني يكون دائم الوجود لايقبل العدم ، و هذا بناءًا على أن الجائز المستند لعلة قديمة . قال الفلاسفة بقدمه لاستناده لعلته القديمة ، و أما عند أهل الحق النافين لتاثير العلة و الطبيعة فلايكون وجوده إلا حادثاً .

أقسام الفاعل بحسب التقدير العقلي ثلاثة

و أما أقسام الفاعل بحسب التقدير العقلي فثلاثة : فاعل بالاختيار ، و هو : الذي يتأتى منه الفعل و الترك ، و فاعل بالتعليل ، و هو : الذي يتأتى منه الفعل دون الترك ، و لايتوقف فعله على وجود الشرط ، و علىٰ انتفاء مانع ، و فاعل بالطبع ، و هو : الذي يتأتى منه الفعل دون الترك ، و يتوقف فعله على وجود الشرط و انتفاء المانع . و توضيحه : أن الإيجاد على طريق العلة و الإيجاد على الطبع و إن كانا مشتركين في عدم الاختيار فالإيجاد على طريق العلة لايتوقف على وجود الشرط و علىٰ انتفاء مانع ، و الإيجاد بطريق الطبع يتوقف على ذلك ، و لهذا يلزم اقتران العلة بمعلولها كتحرك الإصبع مع الخاتم التي هي فيه مثلاً و لايلزم اقتران الطبيعة بمطبوعها كإحراق النار مع الحطب ؛ لأنه قد لايحترق بالنار لوجود مانع و هو البلل فيه مثلاً ، أو تخلف شرط كعدم مماسة النار له ، و هذا في حق الحادث . أما الباري سبحانه فلوكان فعله بالتعليل أو بالطبع لزم قدم الفعل فيهما معاً لوجوب قدمه سبحانه ، و اقتران الفعل حينئذ بوجوده ، أما على التعليل فظاهر ، و أما على الطبع فلايصح أن يكون ثم مانع ، و إلا لزم أن يوجد الفعل أبداً ؛ لأن ذلك المانع لايكون إلا قديماً ، و القديم لايكون إلا قديماً ، و القديم لاينعدم أبداً ، و لايصح تأخير الشرط مما يلزم عليه من التسلسل ، فلهذا قلنا : إنه يلزم على تقدير التعليل أو الطبع في حق الباري قدم المعلول أو المطبوع، و قد قام البرهان على وجوب الحدوث لكل ما سواه ، و على وجوب القدم و البقاء له جل شأنه و عز سلطانه ، فتعين أنه فاعل بمحض الاختيار ، و بطل مذهب الفلاسفة و الطبايعين .

.... ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة و أما الأعيان فلأنها لا تخلو عن الحوادث ، و كل ما لايخلو عن الحوادث فهو حادث ، و أما المقدمة الأولى فلأنها لاتخلو عن الحركة و السكون ، و هما حادثان ، أما عدم الخلو عنهما ؛ فلأن الجسم أو الجوهر لايخلو عن الكون في حيز ، فإن كان مسبوقاً بكون آخر في ذلك الحيز بعينه فهو ساكن ، و إن لم يكن مسبوقاً بكون أخر في ذلك الحيز بل في حيز آخر ، فمتحرك ، و هذا معنى قولهم : الحركة كونان في آنين في مكانين ، و السكون كونان في آنين في مكان واحد فإن قيل يجوز أن لايكون مسبوقاً بكون آخر أصلاً كما في آن الحدوث ، فلايكون متحركاً كما لايكون ساكناً ، ....

امتناع تخلف المعلول عن العلة و عليه دليل دقيق

((ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة)) : لأن المقرر في مقره أن العلة التامة كافية في صدور المعلول و إيجاده ، فصدوره مرةً و تخلفه أخرى تخصيص بلا مخصص و ترجيح بلا مرجح ، و هو محال ، فالتخلف محال . و حاصل الدليل : القديم إما أن يكون واجباً بذاته ، أو يستند إلى الواجب بذاته بطريق التعليل لا بالقصد و الاختيار ؛ لأنه لايكون إلا في الحادث على ما تقدم فيه ، فإن كان واجباً بذاته فالمنافات ظاهرة ، و إن كان مستندا إليه على طريق الإيجاب يمتنع عدمه من حيث يلزم عليه تخلف المعلول عن علته ، و هي الواجب لذاته ، و التخلف محال . و ما يقال من أنه يجوز أن يستند بشروط متعاقبة لا إلى النهاية ، ثم ينعدم بفقد ما مع أنه قديم ، أو بشروط عدم حادث ، و عند وجوده ينعدم مردود ببرهان التطبيق الآتى ، أما في الأول فظاهر ،

و أما في الثاني فلأن عدم الحادث لابد أن يشرط بأمور لا نهاية لها ينقطع بعد مها ، فيجري في تلك الأمور البرهان أيضاً . فافهم فإنه دقيق .

والدليل الأخضر على حدوث الأعيان

((و أما الأعيان)) : يعني و أما حدوث الأعيان ، أقول : الأخصر و الأظهر في البرهان أن نقول : لا خفاء أن العالم من السماوات و الأرضين و ما فيهما و بينهما أجرام ملازمة لأعراض تقوم بها من حركة و سكون ؛ و غير هما ، و لنقتصر على الحركة و السكون ، فإن معرفة لزوم الأجرام لهما ضرورية لكل عاقل ، فنقول : لاشک في وجوب الحدوث لكل واحد من الحركة و السكون إذ لوكان واحد منهما قديما لما قيل أن ينعدم أبداً أصلاً ، لأن ما ثبت قدمه استحال عدمه ، و لا خفاء أن كل واحد من السكون و الحركة قابل للعدم ، لأنه قد شوهد عدم كل واحد منهما بوجود ضده في كثير من الأجرام ، فلزم استواء الأجرام في ذلک ، و إذا ثبت حدوثهما و استحال وجود هما في الأزل لزم حدوث الأجرام و استحال وجود هما في الازل قطعاً ؛ لاستحالة انفكاكهما عن الحركة و السكون و بالجملة ، فحدوث أحد المتلازمين يستلزم حدوث الآخر .

الأعيان محدثة بذواتها وصفاتها والبرهان عليه

أقول : و من الوجوه الدالة على أن الأعيان محدثة بذواتها و صفاتها هو الحجة التي اعتمد عليها أهل هذا الفن ، و صورتها عند الشارح ((فلأنها)) : يعني الأعيان

((لاتخلو عن الحوادث و كل ما لايخلو عن الحوادث فهوحادث)) : و هذه الحجة مشتملة على أربع دعاوى : و هي : إثبات الحوادث ، و امتناع خلو الجسم عنها ، و وجوب سبق العدم على مجموعها ، و وجوب سبق العدم على مايمتنع أن ينفک عما يجب أن يسبق عليه العدم ، و الصغرى مشتملة على الدعوين الأولين ، و

الكبرى مشتملة على الأخريين ((و أما المقدمة الأولى)) : فظاهرة بينة ، فإن الاجتماع و الافتراق و الأوضاع حادثة ، و الأعيان من الذوات لاتخلو عنها ، و منها الحركة و السكون فقال : ((فلأنها لاتخلو عن الحركة و السكون)) : و لايستريب عاقل قط في ثبوت الأعراض من الأسقام و الآ لام و الجوع و العطش و سائر الأحوال ((و هما حادثان)) : مما شوهد من تعاقبهما و انقضائهما ، و بما عرفت من برهان حدوث الأعراض أن الاعراض ظاهرة الافتقار ، و الافتقار دليل الحدوث ، و الأعراض قائمة بالأجسام ، و إذا ثبت حدوث الأجسام ثبت حدوثها ((أما عدم الخلو عنهما)) : إذ الحركة على التحقيق لها حصول الأول في مكان ثان ، و السكون حصول ثان في مكان أول ، و قال الشارح - قدس سره - : ((فلأن الجسم أو الجوهر لايخلو عن الكون في حيز ، فإن كان مسبوقاً بكون آخر في ذلك الحيز بعينه ، فهو ساكن ، و إن لم يكن مسبوقاً بكون آخر في ذلك الحيز ، بل في حيز آخر)) : يعني بل كان مسبوقاً بكون آخر ، ((فمتحرك و هذا)) : يعني الذي ذكره من أمر الكونين في الحيز أو الحيزين ((معنى قولهم : الحركة كونان في آنين في مكانين، و السكون كونان في آنين في مكان واحد)) : يعني أن الحركة هي الكون في الحيز المسبوق بكون آخر في حيز آخر ، و السكون ما لم يكن كذلك .

((فإن قيل :)) : منع أو نقض على عدم خلو الجسم و الجوهر عن أحد الضدين المذكورين . ((يجوز أن لايكون مسبوقاً بكون آخر أصلاً كما في آن الحدوث)) : يعني لا في ذلك الحيز ، و لا في حيز آخر ، كما في آن الحدوث ((فلايكون متحركاً كما لايكون ساكناً)) : يعني و إذا لم يكن ذلك الكون المذكور مسبوقاً بكون آخر ، فلايكون ذلك الجوهر في آن الحدوث متحركاً ؛ لأنه لابد في الحركة من كونين في حيزين ، كما لايكون ساكناً ؛ إذ لابد في السكون من كونين في حيز واحد .

.... قلنا : هذا المنع لايضرنا لما فيه من تسليم المدعى على أن الكلام في الأجسام التى تعددت فيها الأكوان و تجددت عليها الأعصار و الأزمان ، و أما حدوثهما فلأنهما من الأعراض و هي غير باقية ....

((قلنا : هذا المنع لايضرنا لما فيه من تسليم المدعى على أن الكلام في الأجسام التي تعددت فيها الأكوان و تجددت عليها الأعصار الأزمان)) : أقول : هذا السوال على وجهين : أحد هما المنع ، و هذا رجحه الشارح ، فعلى هذا يمكن عنه الجوابان على قانون المناظرة ، الأول : أنه منع غير مضر للمستدل ؛ لما فيه من تسليم أصل المدعى ، و هو حدوث الجسم و الجوهر المتنازع فيه . و الثاني : أن البحث في الجسم لا مطلقاً، بل من حيث تعاقبت عليه الأكوان و تناوبت فيها الآوان ، فهو بهذا الاعتبار غير خال عنهما ، و المدعى عدم خلوكل جسم لا عدم خلوه عنهما بكل وجه ، و في كل آن و بكل اعتبار ، و ثانيهما النقض و ليس فيه إلا الجواب الثاني . فتدبر . ((و أما حدوثهما)) : يعني و أما الأمر الثاني من الامرين الذين لابد في الصغرى منهما : و هو إثبات حدوثهما و معناه الحركة و السكون حادثان لا محالة . أما أولاً . ((فلأنهما من الأعراض)) : و قد ثبت حدوثها ، و أيضاً ((و هي غير باقية)) : في آن بعد آن .

مذاهب الناس في امتناع بقاء الأعراض وجوازها

هذا مبني على مذهب الشيخ و أتباعه من محقق الأشاعرة أن العرض لايبقى زمانين بل لا في زمان في آنين ، و إنما يتوهم البقاء بتجدد الأمثال ، و قالت الفلاسفة و جمهور المعتزلة ببقاء الأعراض ما عدا الزمان و الحركات و الأصوات و ما يحذو حذوها من غير القار ، و ذهب أبوعلي الجبائي و أبوهاشم و العلاف إلى بقاء الألوان و الطعوم و الروائح دون العلوم و الإدراكات و الأصوات و أنواع الكلام ، و أدلة المذهبين الآخرين مشروحة في المبسوطات .

أدلة الأشاعرة على امتناع بقاء الأعراض والرد عليها

و احتج الأشاعرة على امتناع بقاء الأعراض بوجوه : الوجه الأول : أن البقاء صفة للذات الباقي ، فلو بقي العرض لكان له بقاء و هو عرض ، فيلزم قيام العرض بالعرض،

الجواب عنه بوجهين : الأول بمنع المقدمتين يعني لانسلم أن البقاء عرض قائم بالعرض ، و لانسلم أنه لايجوز قيام العرض بالعرض ، و الثاني : بأن البقاء ليس عرضاً لأن العرض هو الوصف الوجودي و البقاء وصف سلبي ، فلايلزم على بقاء العرض قيام العرض بالعرض .

الوجه الثاني : إن البقاء عرض قائم بالذات الباقي فلايقوم بالعرض، و إلا يلزم قيام العرض بالعرض ، و إذا لم يقم البقاء بالعرض لم يبق العرض، و الجواب عنه بوجوه : أما أولاً فمنع كون البقاء عرضاً ؛ لأنه أمر اعتباري ، و المراد الموجود في العين ، و أما ثانياً فالنقض بالفرضية و القيام بالغير و التحيز في التبعية و المخلوقية و الحدوث و أمثالها ؛ فإنها أعراض قائمة بالعرض . و أما ثالثاً فإن البقاء نحو من الوجود باعتبار دوامه و وجود الشيء عين الشيء عندهم ، لا قائم به . و أما رابعاً فإن المطلوب بالقيام هو التحيز بالتبع ، فلانسلم أنه قائم بالعرض ، بل كلا هما بالجوهر ، و إنما العرض واسطة القيام . و أما خامساً فإنه لو سلم فلانسلم امتناع قيام العرض بالعرض . و الوجه الثالث : لو بقي - و من الجائر خلق مثله في الحالة الثانية إجماعاً - لزم اجتماع المثلين بلا امتياز لاتحاد الوقت و المحل ، و الجواب عنه بوجوه : أما أولا فلأن خلق المثل مشروط بإعدام الأول عنه ، لأن الجواز ليس مطلقاً إجماعاً ، بل مرهونة بهذا الشرط، و أما ثانياً فإنه منقوض بايجاد مثله في الحالة الأولى ، فإنه قادر عليه ، فما هو جوابه فهو جوابنا ، و أما ثالثاً فإنه منقوض بإيجاد مثل الجوهر في الحالة الثانية فلزم امتناع بقاء الجوهر أيضاً ، و هو كما ترى . و الوجه الرابع : أنه لو بقي امتنع زواله في الحالة الثالثة و ما بعد ما ؛ لأنه لوكان زواله مقتضى ذاته امتنع وجوده أولا ، لامتناع تخلف ما هو مقتضى ذاته عنها ، و الجواب عنه : أنه مقتضى ذاته ، يعني عدمه اللاحق في الثالث فقط لا في الأول ، فلايلزم امتناعه في الأول و الثاني ، بل وجوده فيهما ؛ لأن اللاحق مشروط بالوجود ، و لايبعد أن يقال : الأعراض بأنها وجدت في الزمان الأول بعد عدمها فهي ممكنة و الإمكان ليس من عوارض الماهية ، و إلا جاز انقلاب الممكن ممتنعا و هو باطل، بل هو من لوازمها ، فتكون ممكنة أبداً ، فيجوز وجودها في جميع الأمكنة . فافهم .

.... و لأن ماهية الحركة لما فيها من انتقال حال إلى حال تقتضي المسبوقية بالغير ، و الأزلية تنافيها ، و لأن كل حركة فهي على التقضّي و عدم الاستقرار ، و كل سكون ، فهو جائز الزوال ؛ لأن كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة ، و قد عرفت أن ما يجوز عدمه يمتنع قدمه و أما المقدمة الثانية فلأن ما لايخلو عن الحادث لو ثبت في الأزل لزم ثبوت الحادث في الأزل ، و هو محال . و مهنا أبحاث : الأول أنه لا دليل على انحصار الأعيان في الجواهر و الأجسام ....

و أما ثانياً : ((لأن ماهية الحركة)) : يعني التي هي كونان في آنين في مكانين ((لما فيها من انتقال حال إلى حال تقتضى المسبوقية بالغير و الأزلية تنافيها)) : و حاصله : و لأن الحركة لما فيها من انتقال حال إلى حال تقتضي المسبوقية بالحال الأول ، و الأزلية تنافيها . و أما ثالثا : ((و لأن كل حركة فهي على التقضي و عدم الاستقرار)) : و حاصله : إن طبعية الحركة مقتضاها الانقضاء و الفناء و عدم الاستقرار ، و هو مناف للقدم المقتضي للدوام و البقاء على حالة واحدة ، و حدوث السكون ، أما أولا فلأن السكون قابل للحركة بدلالة التماثل ، و أما ثانيا ((و كل سكون فهو جائز الزوال ؛ لأن كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة)) : يعني فهو جائز العدم .

مايجوز عدمه يمتنع قدمه و ما أورده البعض على هذا الاستدلال

((و قد عرفت)) : في المقدمة الاتفاقية بين الناس ((إن ما يجوز عدمه يمتنع قدمه)) : فثبت أن الأجسام لاتخلو عن الحركة و السكون الحادثين ، و

هو المدعى ، و ما أورد بعض الناس على هذا الاستدلال بأن جواز العدم لايستلزم سبق العدم ؛ بل يستلزم إمكان سبق العدم ، فهو مبني على الغفلة عن هذه المقدمة الاتفاقية : ما يجوز عدمه يمتنع قدمه ، فإن من سلمها يعلم أن ما جاز عليه العدم لايمكن أن يكون قديماً فلايكون إلا حادثاً فلزمه سبق العدم بالفعل لا مجرد إمكان سبقه ، ثم يورد بأن كون القدم ينافي العدم لايتم به المقصود ، فإن قدم الشيء لاينافي إمكان عدمه ، و إنما ينافي وقوع عدمه ، فحينئذ جاز أن يكون وجود السكون أمراً أزليًّا مع كونه جائز العدم ؛ نظراً إلى ذاته . قلت : لعل المراد بالإمكان و الجواز هو الإمكان نفس الأمري الذي لايلزم من فرض وقوعه محال في الواقع ، لا الإمكان الذاتي المقيد بجانب الوجود ، و لا الاستعدادي و لا الوقوعي ، فعلى هذا قدم الشيء و إن لم يناف إمكان عدمه إمكاناً ذاتيًّا فهو ينافي إمكان وقوعه إمكاناً واقعيًّا . فتدبر.

((و اما المقدمة الثانية)) : و هي كبرى القياس ، و هي : كل ما لايخلو عن الحوادث فهو حادث ، فبديهية الثبوت ((فلأن ما لايخلو عن الحادث لو ثبت في الأزل لزم ثبوت الحادث في الأزل)) : يعني إذ ما لايخلوعن الحوادث لوكان قديما لزم قدم الحادث ((و هو محال . و ههنا)) : يعني في مقام أدلة إثبات حدوث الأعيان و الأعراض ((أبحاث)) : سوالات و اعتراضات . البحث في اللغة طلب الشيء تحت التراب و غيره، و الفحص : طلب الشيء في البحث ، و كذا التفتيش ، و في العرف : إثبات النسبة الإيجابية أو السلبية من المستدل بالدلائل ، و طلب إثباتها من السائل إظهاراً للحق و نفيا للباطل ((الأول)) : البحث الأول على قوله : " و الأعيان أجسام و جواهر " يعني أما أولاً مما يطعن به الفلاسفة على هذا الدليل ((أنه لا دليل على انحصار الأعيان في الجواهر و الأجسام)) : و هذا الدليل أنه لايدل إلا على حدوث الأجرام و الجواهر.

.... و أنه يمتنع وجود ممكن يقوم بذاته ، و لايكون متحيزا أصلاً ، كالعقول و النفوس المجردة التي يقول بها الفلاسفة ، و الجواب أن المدعى حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات ، و هو الأعيان المتحيزة و الأعراض ....

و أما ثانياً : ((و أنه يمتنع)) : يعني أنه لا دليل على أنه يمتنع ((وجود ممكن يقوم بذاته ، و لايكون متحيزاً أصلاً ، كالعقول و النفوس المجردة التي يقول بها الفلاسفة)) : فإنها أعيان إلا أنها ليست بأجسام و لا جواهر فردة .

قالت الحكماء: الجواهر الغائبة عن الحواس أما ان تكون مؤثرة إلخ

قال الفلاسفة : الجواهر الغائبة عن الحواس الإنسانية ، إما أن تكون مؤثرة في الأجسام ، أو مدبرة للأجسام ، أو لاتكون مؤثرة فيها و لا مدبرة لها ، و النوع الأول : هي العقول السماوية و الملأ الأعلى و حملة العرش في لسان الشرع ، و النوع الثاني : ينقسم إلى علوية تدبر الأجرام العلوية الفلكية ، و هي النفوس الفلكية عند الحكماء ، و الملائكة السماوية عند أهل الشرع و إلى سفلية تدبر عالم العناصر ، و هي إما أن تكون مدبرة للبسائط الأربعة العنصرية : الهواء و الماء و النار و الأرض و أنواع الكائنات ، و هم يسمون ملائكة الأرض ، و إليه أشار صاحب الوحي صلوات الله عليه و سلامه ، و قال : "جاءني ملك البحار و ملك الجبال و ملك الأمطار و ملك الأرزاق " ، و إما أن تكون مدبرة للأشخاص الجزئية ، و تسمى نفوساً أرضية كالنفوس الناطقة . و النوع الثالث : ينقسم إلى خير بالذات و هم الملائكة الكروبيون عند أهل الشرع ، و إلى شرير بالذات و هم الشياطين ، و إلى مستعد للخير و الشر و هم الجن ، فظاهر كلام الحكماء أن الجن و الشياطين هم النفوس البشرية المفارقة للأبدان ، إن كانت شريرة كانت شديدة الانجذاب إلى ما يشاكلها من النفوس البشرية ، فيتعلق ضربا من التعلق

بأبدانها و تعاونها على أفعال الشر ، فذلك هو الشيطان ، و إن كانت خيرة كان الأمر بالعكس . و أكثر المتكلمين لما أنكروا الجواهر المجردة قالوا : الملائكة و الجن و الشياطين أجسام لطيفة قادرة على التشكل بأشكال مختلفة ، و أوائل المعتزلة أنكروها ؛ لأنها إن كانت لطيفة وجب أن لاتكون قوية على شيء من الأفعال ، و أن يفسد تركيبها بأدنى سبب ، و ان كانت كثيفة وجب أن نشاهدها و إلا لأمكن أن يكون بحضرتنا جبال و لانراها ، و الجواب عن هذا الشغب و الغفلة : لم لايجوز أن تكون لطيفة بمعنى عدم اللون ، لا بمعنى رقة القوام .

و لئن سلم أنها كثيفة لكن لانسلم أنه يجب أن نراها ؛ لأن رؤية الكثيفة عند الحضور غير واجبة ، و نقل عن المعتزلة أنهم قالوا : الملائكة و الجن و الشياطين متحدون في النوع و مختلفون باختلاف أفعالهم ، أما الذين لايفعلون إلا الخير فهم الملائكة ، و أما الذين لايفعلون إلا الشر فهم الشياطين ، و أما الذين يفعلون تارة الخير و تارة الشر فهم الجن ، و لذلك عد إبليس تارة في الملائكة و تارة في الجن ، هذا تقسيم المجردات على الوجه المذكور و إحاطة العقل بها من طريق الاستدلال ، لعلها من قبيل المحال . كما قال الله سبحانه : ﴿ و ما يعلم جنود ربك إلا هو ﴾ !!!

((و الجواب)) : هذا جواب بتحرير المدعى ((أن المدعى حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات)) : المعبر عنها بالعالم ، و ذلك لأن الغرض إثبات الصانع و صفاتة ، و من المعلوم أن حدوث ما ثبت وجوده كافٍ فيه ((و هو الأعيان المتحيزة و الأعراض)) : القائمة بها فلا شيء من العالم عندنا إلا و هو متحيز بنفسه أو تابع في تحيزه لمتحيز بنفسه ، و قد سبق أن حصر العالم في شيئين مذهب جمهور أهل السنة ، و أثبت الفلاسفة و الغزالي قسماً آخر غير الأجرام و الأعراض ليس بمتحيز و لا قائم بمتحيز ، و سموه بالمجردات لتجردها عن المادة و عن الجرمية و العرضية ، و ذلك كالعقول العشرة و النفوس التي هي الأرواح .

.... لأن أدلة وجود المجردات غير تامة على مابين في المطولات الثاني : إن ما ذكر ، لايدل على حدوث جميع الأعراض ؛ إذ منها ما لايدرك بالمشاهدة حدوثه و لا حدوث أضداده ، كالأعراض القائمة بالسماوات من الأضواء و الأشكال و الامتدادات ، و الجواب أن هذا غير مخل بالغرض ؛ لأن حدوث الأعيان يستدعى حدوث الأعراض ضرورة أنها لاتقوم إلا بها . الثالث : أن الأزل ليس عبارة عن حالة مخصوصة ، ....

((لأن أدلة وجود المجردات)) : يعني في فن الفلسفة ((غير تامة على ما بين في المطولات)) : و للفلاسفة على هذا الموضوع آراء غريبة و أفكار عجيبة ، و أقوال لا مدلول لها إلا تخيُّلهم ، و ما بينوه لها من الدلائل ، كلها أوهام و خيالات ، فلايعترض بها .

قالت الحكماء: المبدأ الفياض هو الواجب الوجود وأنه واحد من كل الجهات

يقولون : إن المبدء الفياض هو الواجب الوجود لكونه واحدا من كل الجهـات ، لم يصدر عنه غير شيء واحد ، و يستحيل أن يصدر عنه غيره على قاعدتهم المشهورة : الواحد لايصدر عنه إلا واحد ، و سموه العقل الأول ، ثم هذا باعتبار جهالة الوجود و الوجوب بالغير ، و الإمكان : يصدر عنه أشياء ثلاثة عقل ثان و نفس و جسم ، و هكذا العقول العشرة ، ثم عن العاشر تصدر العناصر الأربعة : النار و الهواء و الماء و الأرض ، و منها تكونت المواليد الثلاثة : المعادن و النباتات و الحيوانات ، و قد سبق شذر منها ، و أوهى من أدلتهم

عليها قول البعض : إن عدم وجود دليل على شيء لايستلزم عدمه في نفس الأمر ، و كيف لا ! و هو يؤدي إلى أن كل ما اخترعه الذهن حق ، و له ثبوت في نفس الأمر و إن كان من الخيالات ، و لم يدل دليل على وجوده ، و ليس هذا بأكثر ضعفاً من قول الآخر من المتكلمين : إنها لو وجدت لشاركت الواجب الوجود في التجرد، فيحتاج إلى فصل يميز عنها ، فيلزم التركيب في حقيقته ؛ إذ ليست المشاركة في أمر ذاتي حتى يحتاج إلى فصل مقوم مميز ، بل لو سلم فالتميز بالعرض . فتامل .

((الثاني)) : و هو الرد على قوله : و أما الأعراض فبعضها بالمشاهدة و بعضها بالدليل ((إن ما ذكر ، لايدل على حدوث جميع الأعراض ؛ إذ منها ما يدرك بالمشاهدة حدوثه و لا حدوث أضداده ، كالأعراض القائمة بالسماوات من الاضواء)) : من الأفلاك و الكواكب ((و الأشكال و الامتدادات)) : يعني أن المطلوب منها إثبات حدوث العالم بجميع أجزائه ، فلابد من إثبات حدوث جميع الأعراض ، و الدليل السابق لايوفي بذلك ؛ لأنها إنما انتهض على إثبات حدوث ما شوهد حدوثه و إدراك عدمه ، و الحاصل : أن الدليل لايتم إلا في العرض المشاهد ((و الجواب أن هذا غير مخل بالغرض لأن حدوث الأعيان يستدعى حدوث الأعراض ضرورة أنها لاتقوم إلا بها)) : لأنه إذا ثبت حدوث الأعيان بحدوثها ، يثبت حدوث بقية الأعراض ؛ إذ لاقيام لها غيرها ، و إلا فلو كانت قديمة وجد الحال بدون المحل ، فإذا حدثت السماوات وجب القول بحدوث الأعراض القائمة بها ، سواء شاهدناه أو لم نشاهده .

((و الثالث)) : و هو الرد على قوله : فلأن ما لايخلو عن الحوادث لو ثبت في الأزل يلزم ثبوت الحادث في الأزل . ((أن الأزل ليس عبارة عن حالة مخصوصة)) : يعني وقت مخصوص و ساعة معينة .

.... حتى يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحوادث فيها بل هو عبارة عن عدم الأولية أو عن استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي و معنى أزلية الحركات الحادثة أنه ما من حركة إلا و قبلها حركة أخرى لا إلى بداية و هذا هو مذهب الفلاسفة و هم يسلمون أنه لاشيء من جزئيات الحركة بقديم و إنما الكلام في الحركة المطلقة ....

((حتى يلزم من وجود الجسم)) : المفروض عدم خلوه عن الحوادث ، ((فيها)) : يعني في هذه الحالة المخصوصة المعلومة ((وجود الحوادث فيها)) : يعني التي لايخلو عنها الجسم و حاصله : أنه لانسلم ان ما لايخلو عن الحوادث لو ثبت في الأزل يلزم ثبوت الحوادث في الأزل ، و انما يلزم ذلك لوكان الأزل عبارة عن حالة مخصوصة و وقت معلوم ثابت في الواقع يلزم من وجود الجسم في تلك الحالة وجود الحوادث فيها و ليس كك ، ((بل هو عبارة عن عدم الأولية و عن استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي)) : و أزلية الحادث بهذا المعنى غير محال ، و لقائل أن يقول : لو كان الأزل عبارة عن عدم الأولية أو عن استمرار الوجود لم يصح إطلاقه على الحركات الحادثةوالحركات الفلكية ، فكيف يقولون بأزليتها و قدمها ؟ فأجاب عنه بأن الأزلية مهنا بمعنى آخرفقال : ((و معنى أزلية الحركات الحادثة أنه مامن حركة)) : تحدث في موضوعها الذي هو الفلك ، ((إلا و قبلها)) : يعني قبل هذه الحركة ، ((ركة أخرى لا إلى بداية)) : فالحركات أزلية من حيث أنه لا أول لهاحادثة من حيث أن كل حركة مسبوقة بعدمها و المسبوقية تنافي الأزلية .

((و هذا هو مذهب الفلاسفة و هم يسلمون أنه لا شيء عن جزئيات الحركة بقديم و إنما الكلام في الحركة المطلقة)) : ، و هي قديمة أزلية عندهم ، و لقائل أن يقول : لانسلم أن ما يخلو عن الحوادث فهو حادث و كيف يجوز ذلك ألا ترى أن الحركة المطلقة لاتخلو عن الحركات الجزئية مع أن الحركة المطلقة ليست بحادثة ؟ فأجاب عنه بقوله :

.... و الجواب أنه لا و جود للمطلق إلا في ضمن الجزئي فلايتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات . الرابع : أنه لو كان كل جسم في حيز لزم عدم تناهي الأجسام لأن الحيز هو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي و الجواب أن الحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم و تنفذ فيه أبعاده ....

((و الجواب أنه لا وجود للمطلق إلا في ضمن الجزئي فلايتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات)) : حاصله : أن الحركة المطلقة لو كانت قديمة موجودة في الأزل لزم أن يكون الشيء من جزئياته أزلياً قديماً إذ لاتحقق للكلي إلا في ضمن الجزئيات و اللازم باطل بالاتفاق و الوفاق . ((و الرابع :)) : و هو الرد على قوله الجسم و الجوهر لايخلو عن الكون في الحيز ((أنه لو كان كل جسم في حيز لزم عدم تناهي الأجسام ، لأن الحيز هو السطح الباطن من الحاوي)) : ، هذا على مذهب المشائين ، ((المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي)) : و حاصله : إذا فرضنا أن كل جسم لابد أن يكون في حيز فلابد أن يكون ذلك الحاوي محويا و الحاوي له كذلك : و لاينتهي إلى حاوي ليس بمحوي ؛ لأن المفروض أن ذلك الحاوي جسم فلابد له من حيز ، فلوكان لكل جسم حيز لزم عدم تناهي الأجسام ، و يلزم منه أن يكون فيما وراء فلك الأفلاك حاوي مماس لفلك الأفلاك ، و ليس كذلك بل فيما وراءه عدم محض و اللازم باطل لأن الأبعاد و الأجسام كلها متناهية ، و هذا ثبت بالبراهين فلايلزم حدوث جميع الأجسام .

((و الجواب أن الحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم و تنفذ فيه أبعاده)) : و حاصله : أن المحذور إنما يلزم من جعل الحيز سطحا باطنا من الجسم و هو ظاهر فإن الفراغ ليس بجسم و لا مستلزم له فلم ينتقض الدليل على حدوث جميع الأعيان .

المكان هو السطح الباطن عند المعلم الأول و البعد المجرد عند أفلاطون وهذه النسبة خطأ فاحش

ثم المكان ليس بجزء للمتمكن و لا حالا فيه ، لأن الجسم يسكن في المكان و ينتقل بالحركة عن المكان و إليه ، و كل ما هو كذلك لايكون جزأ للجسم و لا حالا فيه، لأن جزء الجسم المتمكن و الحال فيه ينتقل بانتقاله و المكان لاينتقل بانتقال المتمكن ، فيكون المكان خارجاً من المتمكن و هو السطح الباطن عند المعلم الأول ، و البعد المجرد عن المادة الموجود الذي ينفذ فيه الجسم عند شيخه و مؤدبه " أفلاطون " و البعد المجرد المفروض عند أهل هذا الفن . قال الشارح الجديد للتجريد : إن " أفلاطون " و من تابعه من الحكماء الإشراقيين ذهبوا إلى أن المكان بعد مجرد عن المادة . و يجب إن يكون جوهراً لقيامه بذاته و توارد الممكنات عليه مع بقاء شخصه فكأنه جوهر متوسط بين العالمين أعني الجواهر المجردة التي لاتقبل الإشارة الحسية ، و الأجسام التي هي جواهر كثيفة و هكذا في كثير من الكتب الكلامية و الكتب الفلسفية للمتأخرين ، و أما الشيخ الرئيس فقد يعلم من تحريره أن أفلاطون ما كان قائلا بالبعد المجرد بل كان ينفيه و الشيخ و هو أعلى و أرفع فلقوله الاعتبار . " فإن القول ما قال حزام " . قال نظام الملك في " شرح الإشارات " حكى الشيخ عن أفلاطون في الفصل الثانى من سابعة الهيات الشفاء " : أنه ليس يجوز أن يكون بعد قائم لا في مادة لأنه إما أن يكون متناهيا أو غير متناه و الثاني باطل لأن وجود بعد غير متناه محال و إذا كان متناهيا فانحصاره في حد محدود و شكل مقدر ليس إلا لإنفصال عرض له من الخارج لا لنفس طبعية ، و لن ينفصل الصورة إلا لمادتها فتكون مفارقة و غير مفارقة هذا كلامه . و قال " السيد الباقر الراماد " في القبسات: البعد المفطور المكان المجرد قد أبطله أفلاطون بالبراهين قد نقل عنه ذلك في الشفاء شارحا الإشارات إمام المشككين[1] و خاتم المحققين[2] نقلاعنه ثم

---

(١) إمام أهل السنةالإمام فخرالدين الرازي.

(٢) إمام الرافضةوقدوةالشيعةنصيرالدين الطوسى.

ينسب فريق من هولاء المختلفين إثباته إليه و كذلك الامتداد الزماني المجرد عن المادة و قدم النفس على البدن في الوجود إلى غير ذلك من المذاهب انتهى كلامه .

والإيراد الخامس على هذا الاستدلال ما أورده ابن قيم في النونية والرد عليه

أقول : و الإيراد الخامس ما أورده ابن قيم في " النونية " على هذاالاستدلال ؛ لأن هذا دليل على إثبات حدوث العالم ، و ابن قيم و شيخه الفوقاني قائلان بقدم العالم ، قال ابن قيم : هذا الدليل هو الذي أرداهم ما زال أمر الناس معتدلا إلى أن دار في الأوراق فرفعت لوازمه قواعد الإيمان و تركوا حق الأدلة و هي في القرآن و دليلهم لم يات به الله و لا رسوله بل حدث على لسان جهم و حزبه .

أقول : فيرد هذا الردي أن القول بأن الجسم لايخلو عن حادث في الاحتياج على حدوث العالم و إنشاءه إلى محدث واجب الوجود منزه عن الجسمية و الجسمانيات و هو حجة الله سبحانه التي آتاها إبراهيم الخليل مهما تقولت و هذت في ذلك و قدا عترف بتلك الحجة مثل ابن حزم مع كونه ظاهرياً فما لابن قيم الناظم لايتابعه في ذلك و هو يتابعه في شواذه الباطلة فلعل ابن قيم اتخذه قدوة في الباطل دون الحق و قدصرح ابن القيم في هذا المقام في النونية بقبائح ، منها : إمكان التسلسل في جانب الماضي المفضي إلى قدم العالم و أزليته و هذا كفر بواح و منها نسبة أكابر علماء الشريعة إلى التلبيس و منها نسبة ذلك إلى القرآن و السنة و أنه لم يجيء أثر ينص على العدم المقدم و قد جاء كان الله و لا شيء معه . انظر العاقل الفاضل إلى هذه الأباطيل يعرق منها جبين الدهر و هذه كلهامن قلة علمه و قلة دينه و قلة حيائه و كثرة جهله و الله جل جلاله ينتقم منه بهذه الأكاذيب نعوذ بالله من الضلال .

.... و لما ثبت أن العالم محدث و معلوم أن المحدث لابد له من محدث ضرورة امتناع ترجح أحد طرفي الممكن من غير مرجح ثبت أن له محدثا و المحدث للعالم هو الله تعالى أي الذات الواجب الوجود الذي يكون وجوده من ذاته ....

البحث في وجوب اعتقاد انه سبحانه أحدث العالم كله

قال الله سبحانه : ﴿ هو الله الذي خلق السماوات و الأرض و ما بينهما ﴾ قال الشارح : ((و لما ثبت)) : يعني بالنصوص السمعية القطعية و بالبراهين العقلية اليقينية ، ((أن العالم محدث)) : يعني الخارج من العدم إلى الوجود ((و معلوم)) : يعني بضرورة العقل ((أن المحدث لابد له من محدث)) : يعني الموجد من كتم العدم .

امتناع ترجيح أحد طرفي الممكن من غير مرجح قالوا: هذه مقدمة بديهية

((ضرورة امتناع ترجح أحد طرفي الممكن)) : يعني الوجود و العدم و المقدار المخصوص و مقابله و المكان المخصوص و مقابله و الصفة المخصوصة و مقابلها و الجهة المخصوصة و مقابلها ، ((من غير مرجح)) : يعني أن الممكن وجوده مسا و لعدمه في نفس الأمر فلو حدث بنفسه بدون محدث كان وجوده مرجحا على عدمه بدون سبب مرجح و ترجيح أحد الأمرين المتساويين تساويا ذاتيا بلاسبب باطل ؛ لما فيه من اجتماع الضدين و هما المساواة و الرجحان المستلزم لاجتماع النقيضين لأن الرجحان يستلزم اللامساواة ، و المساواة تستلزم اللارجحان فإذا اجتمع الرجحان و المساواة اجتمع مساواة و لا مساواة

و رجحان و لا رجحان و هذا باطل بالضرورة . و لهذا قالوا : هذه مقدمة بديهية قد جزم ببداهتها جميع طوائف العقلاء من المليين و غير هم . قالوا : و إن فتشت البهائم وجدتها قد أشربت في مداركها هذا العلم على وجه يناسبها أليس أنها إذا سمعت حس قدم أو قعقعة سلاح أو عصا أذعنت بتحقق فواعلها و تنفرت فرقا منها ، فلو لا أنها أذعنت بأن وجود الممكن لابد من موجد لما أذعنت بذلك . ثم أنه يبتني عليه ما هو مفتاح المعارف و رأس العلوم أعنى إثبات الحق تبارك و تعالى . و اعلم : أن ما ذكره المصنف من أن اللازم على تقدير كون العالم حادثا لا لسبب اجتماع الرجحان و المساواة مبني على أن الوجود و العدم بالنظر إلى ذات الممكن سيان و هو أحد القولين . و قيل : إن العدم أولى به لعدم احتياجه لسبب بخلاف الوجود فإنه يحتاج لسبب ، و ما لايحتاج الشيء إليه لسبب أولى به مما يحتاج لسبب ، و على هذا القول فاللازم على تقدير حدوث العالم لنفسه ترجيح المرجوح بلاسبب و هو أولى في الاستحالة من ترجيح أحد الأمرين المتساوين بلاسبب فافهم . ((ثبت أن له محدثا)) : موجداً جاعلاً صانعا خالقا فاعلا بالاختيار .

رد صاحب العبقات على صدر الشريعة

قال صاحب[١] " العبقات " نقداً على صدر الشريعة صاحب " التوضيح " : و من تكلف له بعض الماتريدية مدعيا أن إثبات الواجب الوجود لايتوقف على تلك المقدمة من أن لنا أن نقول : إن الموجود إما موجود بنفسه أو موجود بغيره ، و الثاني : يحتاج إلى الأول قطعا للتسلسل و هو الواجب فلايخفى وهنه إذ ينقلع أساسه باستفسار معنى الموجود بنفسه ، فإنه إن أرادبه ما يكون ذاته مقتضى الوجوده فالحصر ممنوع لخروج الممكن الموجود بلا موجد من القسمين ، و إن أرادبه ما لايكون وجوده من غيره فلايتم التقريب إذ هو أعم

(١)أحدأذكياء العالم العلامةالشهيدإسماعيل بن عبدالغنى حفيدالشيخ الحجةولى الله.

من الواجب و الممكن الموجود بلاموجد فلابد من التعرض لإبطال وجود الممكن بلاموجد و تلك هي المقدمة التي أعرض عنها فهل هذا إلاكرعلى فر. أقول : و إذا استبان بهذا الدليل حدوث العالم لزم افتقاره إلى محدث الواجب الوجود ، لأنه لم يكن له محدث بل حدث بنفسه لزم اجتماع أمرين متنافيتن و هما الاستواء و الرجحان بلا مرجح ، لأن وجود كل فرد من أفراد العالم مساو لعدمه و زمان وجوده مساو لغيره من الأزمنة و مقداره المخصوص مساو لسائر المقادير و مكانه الذي اختص به مساو لسائر الأمكنة و الجهة المخصوصة مساوية لسائر الجهات و الصفة الخصوصة مساوية لسائر الصفات ، فهذه أنواع كل واحد منها فيه أمران متساويان ، فلوحدث أحد هما بنفسه بلا محدث واجب الوجود لترجح على مقابله مع أنه مساوله أو قبول كل جرم لهما على حد سواء فقد لزم أن لو وجد شيء من العالم بنفسه بلا موجد لزم اجتماع الاستواء و الرجحان المتنافيين و ذلك محال ، فإذن لو لا الباري سبحانه الذي خص كل فرد من أفراد العالم بما اختص به لما وجد شيء من العالم فسبحان من أفصح بوجوب وجوده و وجوب افتقار الكائنات كلها إليه ، هذا غاية تحقيق الكلام في هذا المقام. ((و المحدث للعالم هو الله تعالى)) : يعني إنا إذا ادعونا أن العالم محدث فلابد أن نعلم أن العالم ما هو ، قال " الإمام الفخر " في " الأربعين " : قال المتكلمون : العالم كل موجود سوى الله تعالى .

الموجود على قسمين

و تحقيق الكلام : أن نقول : الموجود على قسمين ، و ذلك لأن الموجود إما أن يكون من حيث هو هو غير قابل للعدم البتة ، و إما أن يكون من حيث هو هو قابلا للعدم ، فالموجود الذي تكون حقيقته من حيث هي هي غير قابلة للعدم ، فهو المسمى بالواجب الوجود لذاته و هو الله سبحانه و تعالى ، و أما الموجود الذي تكون حقيقته من حيث هي هي قابلة للعدم فهو المسمى بممكن الوجود لذاته و هو بحسب القسمة العقلية على ثلاثة أقسام : المتحيز و الحال

في المتحيز و الذي لايكون متحيزاً و لا حالا في المتحيز و التفصيل في محله ، ((أي الذات الواجب الوجود)) : و إنما لم يقل أي الواجب الوجود لأن إسم الجلالة إنما معناه الذات المتعالي لا المفهوم و الاسم المعظم علم للفرد الذي هوخالق العالم جل و علا ((الذي يكون وجوده)) : يعني وجود الواجب الوجود ، ((من ذاته)) : يعني يكون الذات مقتضى الوجوده .

الواجب ما اقتضى ذاته وجوده و تحقيق هذا المقام

فالواجب ما اقتضى ذاته وجوده نص به في " المواقف " و شرحه للشريف، و قد عبر عنه بكون الذات علة تامة لوجوده و هو المشهور عند الجمهور من أن وجود الواجب زائد على ذاته صرح به " المحقق الدواني " في شرح العقائد العضدية و المستفاد من حكمة العين و اختاره صاحب الصحائف و إليه ذهب " الإمام الفخر " في العلوم العقلية و الشرعية . و استدلوا بأن ضرورة الوجود ثابتة بسبب الذات فالوجوب الذاتي هو ضرورة الوجود باقتضاء الذات . و قال بعض الناس : إن الوجوب بالذات تحقق الحقيقة بذاتها فالواجب بذاته ما يجب أن يتحقق حقيقته بلا مدخل الغير نص به في " تعديل العلوم " و شرحه لصدر الشريعة و قد عبر عنه بكون الذات عين الوجود بمعنى أنه كان وجوداً خاصاً قائما بذاته قال " المحقق الدواني " : هذا مذهب محققي المتكلمين . و استدلوا بأن ما قد أجمع عليه الإجماع من أن الذات الواجب ما لايتصور في العقل عدمه يوجب أن الذات الواجب لايسبقه و لايلحقه العدم حتماً ، و ذلك مع القطع بكون الوجود عين الذات في ذات الواجب يوجب تفسير وجوب الوجود بتحقق الذات بذاتها و في أنفسها . و الجواب عن مذهب الجمهور : أنه: لما ثبت أن الوجود غير زائد على الذات بل عينه لايتصور فيه الاقتضاء و إن الشيء ما لم يكن موجودًا لايتصور فيه الاقتضاء و إنه لو كانت الماهية علة لوجودها لزم تقدم وجودها على إيجادها فتأمل .

..... ولايحتاج إلى شيء أصلا ....

((ولايحتاج إلى شيء أصلا)) : يعني لا في ذاته ولا في وجوده ولا في صفاته ولا في أفعاله ، إذ معنى الألوهية استغناء الإله عن كل ماسواه و افتقار كل ماعداه إليه .

معنى لا إله إلا الله

فمعنى لا إله إلا الله : لا مستغني عن كل ما سواه و مفتقرا إليه كل ما عداه إلا الله تعالى ، و استغنائه عن كل ماسواه هو يوجب له الوجود و القدم و البقاء و المخالفة للحوادث و القيام بالنفس و التنزه عن النقائض ، و يدخل في ذلك وجوب السمع له تعالى و البصر و الكلام ؛ إذ لو لم تجب له تعالى هذه الصفات لكان محتاجا إلى المحدث أو المحل أو من يدفع عنه النقائض فافهم .

البحث في وجوب اعتقاد أن حقيقة الباري سبحانه ليست معروفة

اعلم أن ههنا بحثين : البحث الأول في معرفة ذاته سبحانه و البحث الثاني في إثبات وجوده سبحانه ، و الشارح - روح الله روحه - لم يتعرض لمعرفة ذاته و حقيقته ، نعم ذكر أدلة وجوده و براهين تحققه .

البحث الأول : معرفة ذات الباري إما بالبداهة أو بالنظر و كل منهما باطل

أقول : معرفة ذاته مذهب الفلاسفة و أرباب الزهد و التقوى ، و مذاهب المحققين من أهل السنة : أن الطاقة البشرية لاتفي بمعرفة ذاته لأن معرفة ذاته إما بالبداهة أو بالنظر و كل منهما باطل . أما الأول : فلأن ذاته غير متصور بالبداهة بالاتفاق و أما الثاني : فلأن المعرفة المستفادة من النظر إما بالحد و إما بالرسم و كل منهما باطل . أما الحد فلأن ذاته غير قابل للتحديد لأن الحد إنما يمكن لمركب و التركيب منتف عنه ، و لذلك لما سأل فرعون موسى عليه السلام عن حقيقته حيث قال : ﴿ و مارب العالمين ﴾ فإن السوال بـ " ما " إنما هو سوال عن الحقيقة ، أجاب موسى عليه السلام بذكر خواصه و صفاته حيث قال : ﴿ رب السموات و الأرض و ما بينهما ﴾ تنبيهاً على أن

حقيقة ذاته لاتعلم إلا بذكر مقوماته و لا مقوم له ؛ إذ لا تركيب فيه و لم يتنبه فرعون له لجهله و غفلته فلهذا قال لمن حوله : ألا تستمعون انى سالت حقيقته فأجاب بذكر خواصه و صفاته ، فلم يكن الجواب مطابقاً للسوال فلم يتعرض موسى عليه السلام لبيان غلطه و جهله فذكر صفات أبين ، فقال : ﴿ ربكم و رب آبائكم الأولين ﴾ ليتنبه فرعون عن غلطه و جهله فلم يتنبه و نسبه إلى الجنون ، قال الله سبحانه : حكاية عن فرعون قال : ﴿ إن رسولكم الذي ارسل إليكم لمجنون ﴾ تنفيراً لهم عن الإصغاء لمقالة موسى عليه السلام خوفا أن يتبعوه فبين موسى عليه السلام صفات أبين و أشارإلى أن السؤال عن حقيقته ليس دأب العقلاء حيث قال : ﴿ رب المشرق و المغرب و ما بينهما إن كنتم تعقلون ﴾ .

و أما الرسم فلايفيد الحقيقة و أن حقائق صفات الله سبحانه غير معلومة لنا و على تقدير أن تكون معلومة لنا فالعلم بالصفة لايستلزم العلم بحقيقة الموصوف و قال أكثر أهل هذا الفن ، إنها معلومة للناس في الدنيا و استدلوا بأن الناس مكلفون بالعلم بوحدانية وجوب وجوده و ربوبيته و ذلک متوقف على العلم بحقيقته ، و ألزموا على الفلاسفة بأن حقيقة الله هو الوجود المجرد و هو معلوم عند هم بالبداهة ، و الحق أن هذا الإلزام ليس بلازم فإن حقيقة سبحانه عند الفلاسفة هو الوجود الخاص و الوجود المعلوم هو الوجود المطلق العارض لوجود الخاص ؛ و لايلزم من العلم بالعارض العلم بالمعروض : و استدلالهم فهو أيضاً خطأ فاحش . أجاب عنه الجلال المحلي و غيره من المحققين بمنع التوقف على العلم به في الحقيقة و إنما يتوقف على العلم به بوجه و وصف و هو أنه سبحانه يعلم بصفاته كما أجاب به موسى - عليه السلام - فالحق الحقيق في معرفة حقيقة ذاته و أصل ماهيته ما قال الفلاسفة و أرباب الزهد و المحققون من الأشياخ . أن العبد إذا عجز عن معرفة حقيقة نفسه فعن معرفة حقيقة الحق من باب أولى ، و ما طلب الحق سبحانه عن الخلق إلا العلم بوجوده و ألوهيته و ربوبيته ، و أما الحقيقة و سنخ الماهية فلا ، و إذا كان الأكابر يقولون " سبحانک ما عرفناک حق معرفتک " فكيف بغير هم ؟! فالحق سبحانه مبائن لخلقه في سائر المراتب و هو من وراء معلومات جميع الخلق فتدبر و لاتكن من الممترين .

..... إذ لو كان جائز الوجود ....

((إذ لو كان جائز الوجود)) : يعني محدث للعالم لو كان جائز الوجود .

البحث الثاني في البرهان على وجود واجب الوجود

أقول : البحث الثاني في البرهان على وجود الواجب الوجود و يدل عليه وجهان أحد هما باعتبار الحدوث و هو مناط الاحتياج إلى العلة عند جمهور الأشاعرة ، و الآخر باعتبار الإمكان و هو مناط الاحتياج إلى العلة عند الفلاسفة، و بيان الأول : أنه لاشك في وجود حادث و كل حادث ممكن لأنه لو لم يكن كل حادث ممكنا لم يكن معدوما تارة و موجوداً أخرى و اللازم ظاهر الفساد ؛ فإن كل حادث يكون موجوداً بعدما لم يكن في كون معدوماً ثم صار موجوداً فبالضرورة يكون معدوما تارة موجوداً أخرى . بيان الملازمة : أنه إذا لم يكن ممكنا يكون واجبا لذاته أو ممتنعا لذاته ضرورة انحصار كل مفهوم في أنه ممكن أو واجب أو ممتنع على سبيل الانفصال الحقيقي : فإذا انتفي واحد من الثلاثة تعين أحد الأخيرين ؛ و إذا كان واجباً يكون دائما موجودًا لأن الوجود إذا كان واجباً لايقبل الانتفاء بحال لا سابقا و لا لا حقا يلزمه وجوب القدم و البقاء و ذلک لأن القدم نفي العدم السابق و البقاء نفي العدم اللاحق ؛ و إذا كان ممتنعا يكون دائما معدوما و إلا يلزم الانقلاب ، و إذا كان دائما موجودا أو دائما معدوماً لم يكن معدوماً تارة و موجوداً أخرى . فثبت أن كل حادث ممكن و كل ممكن له سبب موجود بالضرورة و ذلک السبب الموجود يجب أن يكون واجبا لذاته او منتهيا إلى الواجب لذاته لاستحالة الدور أو التسلسل فتأمل ، و لاتكن من الغافلين .

.... لكان من جملة العالم فلم يصلح محدثا للعالم و مبدأ له مع ان العالم اسم لجميع ما يصلح علما على وجود مبدءٍ له و قريب من هذا ما يقال إن مبدء الممكنات بأسر ها لا بد أن يكون واجبا إذ لو كان ممكنا لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبدأ لها ....

((لكان من جملة العالم فلم يصلح محدثا للعالم)) : إشارة إلى مذهب أهل الحق من استناد كل المحدثات إلى الله سبحانه ابتدأ ((و مبدأً له)) : إيماء إلى مذهب الفلاسفة من استناد الممكنات بعضها إلى بعض ، و حاصله : أنه لو كان جائز الوجود لم يصلح أن يكون صانعا للعالم على كلا المذهبين ، بقى شيء آخر و هو أنه قد وقع خلاف في جهة احتياج العالم إلى الفاعل ، فقيل : العالم محتاج إلى فاعل من جهة حدوثه (أي وجوده بعد عدمه) و قيل : من جهة إمكانه و تساوى طرفيه فيحتاج لمن يرجح أحد هما على الآخر و قيل : من جهة حدوثه و إمكانه ، فكيفية الاستدلال على وجود الصانع على الأول : أن تقول : العالم حادث و كل حادث لابد له من محدث ، و على الثاني تقول : العالم ممكن ، و كل ممكن لا بد له من صانع يرجح أحد طرفيه ، و على الثالث تقول : العالم حادث ممكن ، و كل ما هو كذلك لابد له من صانع ((مع أن العالم اسم لجميع ما يصلح علماً)) : يعني علامة دالة ((على وجود مبدء له)) : فلو كان محدث للعالم من جملة العالم لكان علامة دالة على وجود نفسه و هذا محال بأول العقل .

((و قريب من هذا)) : يعني من قولنا إذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم ، ((ما يقال)) : إشارة إلى الوجه الثاني باعتبار الإمكان ((إن مبدء الممكنات بأسر ها)) : يعني بتمامها بحيث لايغيب شيء منها ، ((لا بد أن يكون واجبا)) : و ذلك لأنه لا شك في وجود موجود فذلك الموجود إما واجب أو ممكن ضرورة انحصار الموجود فيهما فإن كان ذلك الموجود واجبا فهو المطلوب ((إذ لو كان ممكنا)) : يعني و إن كان ذلك الموجود ممكناً ((لكان من جملة الممكنات)) : فله سبب موجود واجب الوجود ابتداء أو بواسطة و إلا يلزم الدور و التسلسل ((فلم يكن مبدءًا لها)) : يعني

للممكنات ؛ إذ الشيء يمتنع أن يكون علة لنفسه و إنما كان هذا قريباً لما سبق لأن المقصود واحد و إن اختلف الاعتبارات و العبارات .

هذه البراهين وأمثالها توجب العلم بوجود الرب الواجب بنفسه والرد على بعض الناس

فهذه البراهين و أمثالها كل منها يوجب العلم بوجود الرب الواجب بنفسه ، و الطرق تتنوع تارة بتنوع أصل الدليل ، و تارة بزيادة مقدمات ما فيه يستغني عنها الآخرون ، فهذا يستدل بالإمكان و هذا بالحدوث و هذا بالآيات و هذا يستدل بحدوث الذات و هذا بحدوث الصفات ، و صاركل طائفةمن النظارتسلك طريقا إلى إثبات معرفته ، و يظن[1] من يظن أنه لا طريق إلا تلك و هذا غلط محض ، فمن أين للإنسان أنه لايمكن المعرفة إلا بهذا الطريق ؟ فإن هذا نفي عام لايعلم بالضرورة فلا بد من دليل و ليس مع النافي دليل يدل على هذا النفي .

الفطرة السليمة الإنسانية شهدت بضرورتها بصانع عليم وقادر حكيم

و إذا دريت هذا فاعلم أن الفطرة السليمة الإنسانية شهدت بضرورة فطرتها و بداهة فكرتها بصانع عليم و قادر حكيم ، فان عامة الناس في جميع أقطار الأرض دعت أنفسهم إلى الاعتراف بأن لهم خالقا من غير معلم و لا إثبات حجة عند هم و لا اصطلاح وقع بين كافتهم ، فإنهم استغنوا بشهادة أنفسهم على الأعم الأغلب بالخالق و بحدوث نوادر و عجائب شاهدوها في الآفاق و في أنفسهم فكانت نفوسهم شهدت بالإله الحق و يشيرون إلى الصانع و إن اختلفت طرائقهم و عللهم و يعلمون بفطرتهما فتقار الأمور المفتقرة إلى ما يبقيها كما يعلمون افتقارها إلى ما يحدثها و ينشئها ، و لذلك لم يأت الأنبياء ليعلموا الخلق وجود الصانع و إنما أتوا ليدعوا إلى

(١) الشيخ الرئيس والامام الفخروالشيخ المقتول ولأمدى واتباعهم سلكوا في اثبات الواجب الوجود طريقة الاستدلال وعظموها وظن من ظن منهم انها اشرف الطرق وانه لا طريق الاوهو يفتقر إليها وذلك غلط بل هى طريقة يوجب اثبات واجب الوجود بلا ريب فافهم.منه رح .

التوحيد و مهنا يتبين لک أن ما تنازع فيه طائفة من النظار و هو أن علة الافتقار إلى الصانع هل هو الحدوث أو الإمكان أو مجموعهما لايحتاج إليه . و إن قال قائل : فلأي شيء سلک أهل الأصول طريق الاستدلال على هذا ؟ و الجواب : إنما سلكوا ذلک قطعا للأطماع التي تسربت إلى ذلک مثل الاستدلال بإمكان الممكنات على مرجح و نحو ذلک ، و إلافهم يعلمون أن ما شاهدت به الفطرة أقرب إلى الحق و أسرع تعقلا لأن الممكن الخارج و الحادث الدال على محدث موجد موقوفان على النظر الصحيح و تلک داعية ضرورية من الناظر . قال بعض الأشياخ : و أنا أقول ما شهد به الحدوث أو دل عليه الإمكان بعد تقويم المقدمات دون ماشهدت به الفطرة الإنسانية و ذلک ان كل مخلوق في نفسه و ذاته مفتقر إلى مدبر و خالق و هو منتهى مطلب الحاجات و يفزع إليه في الشدائد و المهمات ، فإن احتياج نفسه أوضح من احتياج الممكن الخارج إلى الواجب و الحادث إلى المحدث . و عن هذا المعنى كانت تعريفات الحق سبحانه في التنزيل على هذا المنهاج قال الباري سبحانه : ﴿ أفي الله شک ﴾ و قال : ﴿ و لئن سألتهم من خلق السمٰوات و الأرض ليقولن خلقهن العزيز العليم ﴾ .

و إنهم غفلوا عن هذه الفطرة في السرّاء فلا شک انهم يلوذون إليها في الضرّاء ، قال الله سبحانه : ﴿ و إذا مسكم الضر في البحر ضل من تدعون إلا إياه ﴾ و العجب ! رأى أعرابي مرة ثعلبا بال على صنم كان يعبده فتاب و قال :

أ رب يبول الثعلبان برأسه ... لقد ضل من بالت عليه الثعالب
برأت من الأصنام و الشرک كله ... و أيقنت أن الله لا شک غالب

فهذه مقالات المتكلمين . و أما مذاهب الصوفية الصافية فهي واسعة جداً .
و بالله التوفيق .

.... و قد يتوهم أن هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار إلى إبطال التسلسل و ليس كذلك بل هو اشارة إلى أحد أدلة بطلان التسلسل و هو أنه لو ترتب سلسة الممكنات لا إلى نهاية لاحتاجت إلى علة و هي لايجوز أن يكون نفسها ....

((و قد يتوهم)) : يعني أن المتوهم قد توهم من غفلته و جهله و غباوته ((أن هذا)) : يعني أن هذين الوجهين ((دليل على وجود الصانع من غير افتقار إلى إبطال التسلسل)) : و من عادة الفلاسفة إبطال التسلسل عند إثبات وجود الصانع بحيث يجعل بطلان التسلسل إحدى مقدمات الدليل .

أقول: لم يذكر الشيخ الرئيس ولا غيره من الحذاق في إثبات واجب الوجود قطع الدور وقطع التسلسل

أقول : لم يذكر " الشيخ الرئيس " و لا غيره من الحذاق في إثبات واجب الوجود قطع الدور و قطع التسلسل ، و بضرورة العقل : أن المقدمة إذا كانت معلومة مثل علمنا بأن المحدث لابد له من محدث بل مثل علمنا أن هذا المحدث لا بد له من محدث كان العلم بها كافيا في المطلوب ، و إن ما يرد على الأمور المعلومة هو من جنس شبهة السوفسطائية التي ليس لها حد محدود و لا عد معدود فوجب على الشارح عدم الجواب ، و لكنه أجاب عن هذا التوهم بقوله : ((و ليس كذلك)) : يعني أن هذا التوهم خطأ فاحش . ((بل هو إشارة إلى أحد أدلة بطلان التسلسل)) : و لما لم يذكر فيه بطلان التسلسل صريحا فتوهم ما توهم ، ((و هو)) : يعني أحد أدلة بطلان التسلسل ((و أنه لو ترتب سلسلة الممكنات لا إلى نهاية لاحتاجت)) : يعني السلسلة بتمامها ، ((إلى علة)) : مستقلة لكون السلسلة ممكنة و إن كانت غير متناهية ، ((و هي)) : العلة المستقلة ، ((لايجوز أن تكون نفسها)) : يعني نفس سلسلة الممكنات .

.... و لا بعضها لاستحالة كون الشيء علة لنفسه و لعلله بل خارجا عنها فيكون واجبا فتنقطع السلسلة و من مشهور الأدلة برهان التطبيق و هو إن نفرض من المعلول الأخير ....

((و لا بعضها)) : و إليه أشار بقوله لكان من جملة العالم و بقوله لكان من جملة الممكنات ((لاستحالة كون الشيء علة نفسه)) : لأن العلة متقدمة على المعلول و تقدم الشيء على نفسه محال ، هذا إذا كان علة مجموع السلسلة نهي مجموع السلسلة ((و لعلله)) : هذا اذا كان بعض الممكنات علة للبعض الآخر و البعض الآخر علة لذلك البعض فيكون علة لعلله ((بل خارجا عنها)) : يعني السلسلة ((فيكون واجبا فتنقطع السلسلة)) : و هو المطلوب .

توضيح البرهان بالطف وجه

و توضيح البرهان : أن مجموع الممكنات المترتبة المتسلسلة إلى غير النهاية محتاج إلى كل واحد منها ، فيكون ممكنا محتاجا إلى سبب و ذلك السبب ليس نفس المجموع لامتناع كون الشيء سبب نفسه ، و إلا لزم تقدم الشيء على نفسه و لا الداخل في المجموع لأن الداخل في المجموع ، لايكون علة نفسه و لا لعلله فيكون سبب المجموع خارجا عن المجموع ، فيكون كل واحد من أجزاء المجموع ممتنع الحصول بدون ذلك السبب الخارج عنه و إلا فيكون بعضها مستغنيا عن الأمر الخارج فلايكون الخارج وحده علة للمجموع بل مع علة ذلك البعض المستغني عن الأمر الخارج هذا خلف . فبضرورة العقل : لايكون ذلك الأمر الخارج عن مجموع الممكنات المتسلسلة المترتبة إلى غير النهاية ممكنا بل واجبا لذاته فتنقطع به السلسلة فيلزم تناهيا لسلسلة على تقدير لاتناهيها فيكون لاتناهى السلسلة محالا فإن ما يلزم من فرض وقوعه عدمه يكون وقوعه محالا .

((و من مشهور الأدلة)) : يعني الأدلة على بطلان التسلسل ، ((برهان التطبيق و هو)) : يعني برهان التطبيق ((إن نفرض)) : سلسلة الممكنات مترتبة معلولة على علة، ((من المعلول الأخير)) : و هو ما لايكون علة لشيء أصلا .

.... إلى غير النهاية جملة و ما قبله بواحد مثلا إلى غير النهاية جملة أخرى ثم نطبق الجملتين بأن نجعل الأول من الجملة الأولى بإزاء الأول من الجملة الثانية و الثاني بالثاني و هلم جرا فإن كان بإزاء كل واحد من الأولى واحد من الثانية كان الناقص كالزائد و هو محال و إن لم يكن فقد وجد في الأولى ما لايوجد بإزائه شيء في الثانية فتنقطع الثانية و تناهي و يلزم منه تناهي الأولى لأنها لاتزيد على الثانية إلا بقدر متناه ....

((إلى غير النهاية جملة و ما قبله)) : ، يعني ثم نفرض من المعلول الأخير ((بواحد مثلا)) : بمرتبة واحدة (بحادث واحد) ليكون الجملة الثانية أنقص من الجملة الأولى بذلك الواحد ((إلى غير النهاية جملة أخرى)) : و توضيحه : أنه لو تسلسل العلل إلى غير النهاية فلنفرض جملتين إحداهما من معلول معين و الأخرى من المعلول الذي قبله و تسلسلنا إلى غير النهاية ، ((ثم نطبق الجملتين)) : من الطرف المتناهي ((بأن نجعل الأول)) : الجزء الأول ((من الجملة الأولى بإزاء الأول)) : بمقابلة الأول ((من الجملة الثانية و الثاني بالثاني و هلم جراً)) : و الثالث بالثالث و الرابع بالرابع فَلْيَسْحَبْ إلى آخره ، ((فإن كان بإزاء كل واحد من الأولى واحد من الثانية)) : يعني فإن اشتملت الثانية الأولى من الطرف المتناهي ((كان الناقص)) : يعني الجملة الثانية ، ((كالزائد)): يعني الجملة الأولى ((و هو محال)) : لأنه يكون الناقص مساويا للزائد فلايكون الناقص ناقصا و الزائد زائدا و هو باطل كما لايخفى ، ((و إن لم يكن)) : يعني و إن لم تستغرق الثانية الجملة الأولى بالتطبيق على الوجه المذكور ، ((فقد وجد في الأولى شيء ما لايوجد بإزائه شيء في الثانية ، فتنقطع الثانية و تتناهى)) : يعني يلزم انقطاع الجملة الثانية فيلزم تناهيها ، ((و يلزم منه)) : من تناهى الجملة الثانية ، ((تناهي الأولى)) : يعني الجملة الأولى تزيد عليها بمرتبة فتكون أيضاً متناهية ، ((لأنها لاتزيد على الثانية إلا بقدر متناه)) : لأن المفروض هو هذا .

.... و الزائد على المتناهى بقدر متناه يكون متناهيا بالضرورة و هذا التطبيق انما يمكن فيما دخل تحت الوجود دون ما هو وهمي محض فانه ينقطع بانقطاع الوهم فلايرد النقض بمراتب العدد بأن تطبق جملتان أحد هما من الواحد لا إلى نهاية و الثانية من الاثنين لا إلى نهاية و لا بمعلومات الله تعالى و مقدوراته فإن الأولى أكثر من الثانية ....

((و الزائد على المتناهي بقدر متناه يكون متناهيا بالضرورة)) : و قد فرضنا هما غير متناهيين هذا خلف . و قد أورد المتأخرون على هذه الأدلة أسئلة سوفسطائية و سائرها ترهات و خرافات يضيعون بها الأوقات فتأمل و لاتغفل .

و لما كان لقائل أن يقول : أن البرهان فاسد فإنه بجميع مقدماته جار في مراتب الأعداد و معلومات الله سبحانه و مقدوراته مع أن المطلوب - و هو التناهي - غير ثابت ؛ لأن كل واحد من مراتب الأعداد و المعلومات و المقدورات غير متناه فلايتم البرهان ؟ فأجاب عنه بقوله : ((و هذا التطبيق)) : المعنى : أن هذا التطبيق الذي وقع الاستدلال به ((إنما يكون فيما دخل تحت الوجود)) : و المعنى : إنما يعتبر بين الأمور المضبوطة الموجودة الواقعية المستغنية في وجودها عن التعقل و الاعتبار و اللحاظ سواء كانت مجتمعة في الوجود كما في العلل و المعلومات المرتبة أو غير مجتمعة كما في الحركات السماوية عند طائفة ، ((دون ما هو وهمي محض فإنه ينقطع بانقطاع الوهم)) : و المعنى لايعتبر أن يكون بين الأمور العدمية الوهمية المحضة لانقطاعها في التطبيق بانقطاع الوهم و ذهابها فيه باعتباره ، و الوهم عاجز عن ملاحظة تلك الأمور العدمية الغير المتناهية فتنقطع تلك الأمور بانقطاعه عن تطبيقها فلايكون فيها مساغ بخلاف الأمور المحققة الواقعية الموجودة الخارجية حيث يفرض العقل التطبيق فيهاعلى الوجه المطلوب . و إذا تحقق ذلك ، ((فلايرد النقض)) : على البرهان ((بمراتب العدد بأن تطبق جملتان إحداهما من الواحد لا إلى نهاية و الثانية من الاثنين لا إلى نهاية و لا بمعلومات الله تعالى و مقدوراته فإن الأولى)) : يعني معلومات الله سبحانه ((أكثر من الثانية)) : يعني مقدورات الله سبحانه .

.... مع لا تناهيهما و ذلك لأن معنى لاتناهي الأعداد و المعلومات و المقدورات أنها لاتنتهي إلى حد لايتصور فوقه آخر لا بمعنى أن ما لا نهاية له يدخل في الوجود فإنه محال ....

((مع لا تناهيـهما)) : معلومات الله و مقدوراته ، لأن كل ما هو مقدور الله سبحانه فهو معلومه و ليس العكس ، لأن جميع الممتنعات و الواجبات معلوماته و ليس بمقدوراته .

قال ابن حزم في الفصل: من قال: لايوصف الله بالقدرة على المحال جعل قدرته متناهية وهذا كفر مجرد والرد على جهله

و ما قال الحافظ ابن حزم في الفصل[1] : من قال : لايوصف الله سبحانه بالقدرة على المحال فقد جعل قدرته متناهية و جعل قوته منقطعة محدودة ، و هذا كفر مجرد ففاسد و هذا ليس بكفر في شيء . و لم يعلم هذا الرجل من شغبه و غفلته ان القدرة لو تعلق بالمستحيلات أو بالواجبات لزم قلب الحقائق يعني قلب المواد الثلاثة ، فلم يكن الواجب واجبا و لم يكن الممتنع ممتنعا بل ممكنا فأي شغب أشنع من شغبه .

والتحقيق الحقيق

و التحقيق : أنما لم تتعلق القدرة و الإرادة بالواجب و المستحيل لأن القدرة و الإرادة لما كانتا صفتين مؤثرتين - و من لازم الأثر أن يكون موجوداً بعد عدم - لزم أن ما لايقبل العدم أصلا كالواجب لايقبل ان يكون اثراً لهما و إلا لزم تحصيل الحاصل ، و ما لايقبل الوجود أصلا كالمستحيل لايقبل أيضا أن يكون أثر الهما و إلا لزم قلب الحقائق برجوع المستحيل عين الجائز ، فلاقصورأصلا في عدم القدرة و الإرادة القديمتين بالواجب و المستحيل بل لو تعلقتا بهما لزم حينئذ القصور لأنه يلزم على هذا التقدير الفاسد أن يجوز تعلقهما بإعدام أنفسهما بل و بإعدام الذات العلى و بإثبات الألوهية لمن لايقبلها من الحوادث و سلبها عمن تجب له و هو الباري سبحانه ،

(١) و هو كتاب الفصل في الملل و النحل يرد فيه على سائر الفرق من اليهود و النصارى و المجوس و الفلاسفة و المعتزلة و اغلب حظه و تشنيعه فيه على الاشاعرة و الماتريدية أئمة السنة . منه ...

و أي نقص و فساد أعظم من هذا ، و بالجملة فذلك التقدير الفاسد يؤدي إلى تخليط عظيم لايبقى معه شيء من الإيمان و لا شيء من العقليات أصلا و لخفاء هذا المعنى على بعض الأغبياء من المبتدعة صرح بنقيض ذلك .

قال ابن حزم في الملل والنحل: إنه تعالى قادر أن يتخذ ولداً والرد على هذا الباطل

قال ابن حزم في الملل و النحل : إنه تعالى قادر أن يتخذ ولداً إذ لو لم يقدر عليه لكان عاجزا ، فانظر العاقل المسلم إلى اختلال عقل هذا المبتدع كيف غفل عما يلزم على هذه المقالة الشنيعة من اللوازم[1] التي لاتدخل تحت و هم ، و كيف فاته أن العجز إنما يكون لو كان القصور جاء من ناحية القدرة بأن كان ذلك الأمر من متعلقات القدرة و لم تتعلق به ! و أما إذا كان عدم تعلقها بأمر لكونه ليس من متعلقاتها فقصورها عن تعلقها به ليس عجزاً ، أما إذا كان لعدم تعلق القدرة فلايتوهم عاقل أن هذا عجز. نعوذ بالله من الضلال .

((و ذلك)) : يعني عدم ورود النقض ((لأن معنى لاتناهي الأعداد و المعلومات و المقدورات أنها لاتنتهي إلى حد لايتصور فوقه آخر لا بمعنى أن ما لا نهاية له يدخل في الوجود فإنه محال)) : فقولنا : الأعداد غير متناهية ليس كقولنا الممكنات الموجودة غير متناهية ؛ لأن الأول معناه : أن ما من عدد إلا و يتصور فوقه عدد و هو صادق ، و الثاني معناه : أن ما دخل تحت الوجود الخارجي من الكائنات لا نهاية له و هو كاذب يعني أن عدم التناهي له معنيان الأول : عدم الوقوف على حد بل كلما وجد فرد و انعدم أعقبه غيره كما في نعيم الجنة فإنه كلما وجد فرد و انعدم أعقبه غيره و ما وجد بالفعل منها فهو متناه ، و الثاني : عدم حصر أشياء موجودة في الخارج كما في كمالات الله الوجودية فإنها لاتتناهي بمعنى أنها لاتنحصر ، و بالعبارة الفلسفية أن لفظ

---

(١) مثل جواز تعلق القدرة بعدمها و بعدم الذات العلى و ثبوت الوهمية لمن لايقبلها من الحوادث و سلبها عن الله سبحانه .

اللاتناهي يطلق بالاشتراك اللفظي على اللا تناهي اللا تقضي و على اللا تناهي الكمي و هما طبيعتان مختلفتان مختلفة الأثار و الأول : جائز واقع و الثاني : محال ممتنع فقوله لأن معنى لا تناهي الأعداد إلى آخره فيه تحقيق و إيضاح لقوله سابقا و هذا التطبق فافهم . و بالله التوفيق .

البحث في وجوب اعتقاد أن خالق العالم واحد أحد منفرد

قال الله سبحانه : ﴿ قل إنما هو إله واحد ﴾ و قال : ﴿ إن إلهكم لواحد ﴾ و قال : ﴿ قل هو الله أحد ﴾ .

الواحدانية على ثلاثة أوجه و كلها واجبة للباري سبحانه

ثم إن الوحدانية تشمل على ثلاثة أوجه : وحدانية الذات و وحدانية الصفات و وحدانية الأفعال و كلها واجبة للباري سبحانه و كل من الوجهين الأولين ينقسم إلى قسمين ، فوحدانية الذات تنفي التركيب في ذاته و تنفي التعدد بأن يكون ثم ذات آخر قديم له من صفات الألوهية ما لذات الباري عز و جل ، و وحدانية الصفات تنفي اتصاف الذات العلي بقدرتين و إرادتين إلى آخر الصفات السبع و تنفي وجود صفة تشبه صفته في ذات غير ذاتهه حادثة ، و وحدانية الأفعال تنفي أن يكون ثم اختراع لكل ما سوى الباري في فعل من الأفعال بل جميع الكائنات حادثة قد عمها العجز الضروري الدائم عن إيجاد أثر ما و الباري هو المنفرد باختراعها وحده بلاواسطة و ما ينسب منها إلى غيره على وجه يظهر منه التأثير فهو مؤول . إذا علمت هذا فاعلم . أن الدليل الآتى الذي ذكره الشارح إنما يصلح بحسب الظاهر لإثبات الوحدة في الذات انفصالا بمعنى نفي أن يكون معه شريك مماثل له في ألوهيته و وجوب وجوده أن كل من له عقل يعرف أن الله عز و جل واحد لا شريك له و لا نظير له .

الفرق في زمان إبراهيم الخليل راجعة إلى صنفين

أقول قبل الخوص في المطلوب : إن أصحاب الاثنين و سائر الفرق المجوسية يقال له الدين الأكبر و الملة العظمى ؛ إذ كانت دعوة الأنبياء بعد إبراهيم الخليل لم تكن في العموم كالدعوة الخليلية و لم يثبت لها من القوة و الشوكة مثل الملة الحنفية ، إذ كانت ملوك العجم كلها على ملة إبراهيم الخليل و جميع من كان في زمان كل واحد من الرعايا في البلاد على أديان ملوكهم و كان لملوكهم مرجع هو موبذ موبذان يعني أعلم العلماء و أقدم الحكماء لايصدرون عن أمره و لايرجعون إلا إلى رأيه و يعظمونه تعظيم السلاطين لخلفاء الوقت . و كانت الفرق في زمان إبراهيم الخليل راجعة إلى صنفين : أحدهما الصابئة و ثانيهما الحنفاء ، فالصابئة كانت تقول : إنا نحتاج في معرفة الله سبحانه و معرفة طاعته و أوامره و أحكامه إلى متوسط و لكن ذلك المتوسط يجب أن يكون روحانيا لا جسمانيا و ذلك لزكاء الروحانيات و طهارتها و قربها من رب الأرباب و الجسماني بشر مثلنا يأكل مما نأكل و يشرب مما نشرب يما ثلنا في المادة و الصورة ، قالوا : ﴿ و لئن أطعتم بشراً مثلكم إنكم إذا لخاسرون ﴾ ، و الحنفاء كانت تقول : إنا نحتاج في المعرفة و الطاعة إلى متوسط من جنس البشر يكون درجته في الطهارة و العصمة و الحكمة فوق الروحانيات يماثلنا من حيث البشرية و يمايزنا من حيث الروحانية فيلتقى الوحي بطرف الروحانية و يلقي إلى نوع الإنسان بطرف البشرية و ذلك قوله عز و جل : ﴿ قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي ﴾ و قوله سبحانه : ﴿ قل سبحان ربى هل كنت إلا بشراً رسولاً ﴾ .

الصائبة افترقت فرقتين و كان الخليل مكلفا بإبطال المذهبين

ثم لما لم يتطرق للصائبة الاقتصار على الروحانيات البحتة و التقرب إليها بأعيانها و التلقي منها بذواتها فزعت طائفة إلى هياكلها و هي السيارات السبع و

بعض الثوابت ، فصابئة الروم مفزعها السيارات و صائبة الهند مفزعها الثوابت . و ربما نزلوا عن الهياكل إلى الأشخاص التي لاتسمع ولاتبصر و لاتغني عن الإنسان شيئا . و الفرقة الأولى : هم عبدة الكواكب و كانوا يسمونها أرباب آلهة و الله سبحانه هو رب الأرباب و إله الآلهة . و منهم من جعل الشمس إله الآلهة و رب الأرباب فكانوا يتقربون إلى الهيا كل تقربا إلى الروحانيات و يتقربون إلى الروحانيات تقربا إلى الله سبحانه لاعتقاد هم بأن الهياكل أبدان الروحانيات و نسبتها إلى الروحانيات نسبة أجسادنا إلى أرواحنا فهم الأحياء الناطقون بحياة الروحانيات و هي تتصرف في أبدانها تدبيراً و تصريفاً و تحريصا .

و الفرقة الثانية : هم عبدة الأصنام فقالوا : إذا كان لا بد من متوسط يتوسل به و شفيع يتشفع إليه و الروحانيات و إن كانت هي الوسائل لكنا إذا لم نرها بالأبصار و لم نخاطبهم بالألسن لم يتحقق التقرب إليها إلا بهياكلها و لكن الهياكل قد ترى في وقت و لا ترى في وقت لأن لها طلوعاً و أفولا و ظهوراً بالليل و خفاء بالنهار فلم يصف لنا التقرب بها و التوجه إليها ، فلا بد لنا من صور و أشخاص موجودة قائمة منصوبة نصب أعيننا فنكلف عليها و نتوسل بها إلى الهياكل فنقرب بها إلى الروحانيات و نتقرب بالروحانيات إلى الله سبحانه فنعبدهم ليقربونا إلى الله زلفى ، فاتخذوا أصناما أشخاصاً و تضرعوا بدعائها و عزموا بعزائمها و سألوا حاجتهم منها و هذا الذي أخبر التنزيل عن الفرقتين بأنهم عبدة الكواكب إذ قالوا بآلهتنا و أصحاب الأشخاص هم عبدة الأوثان إذ سموها آلهة و قالوا : هؤلاء شفعاؤنا عند الله سبحانه .

و كان الخليل مكلفاً بإبطال المذهبين على الطائفتين و تقرير الحنفية ، فقد ناظر الخليل هاتين الطائفتين فابتدأ بإبطال مذاهب الأشخاص واحتج على عبد الأصنام قولا و فعلا . و لما كان أبوه هو أعلم القوم بعمل الأشخاص و الأصنام و رعاية الإضافات النجومية فيها حق الرعاية و كانوا يشترون منه الأصنام فقال لابيه آذر : ﴿ أأتخذ أصناماً آلهة إنى أراك و قومك في ضلال مبين ﴾ و

قال : ﴿يا أبت لم تعبد ما لايسمع و لايبصر و لايغني عنك شيئاً ﴾ و حاصله : أنك جهدت كل الجهد و استعملت كل العلم حتى عملت أصناماً فما بلغت قوتك العلمية و العملية إلى أن تحدث فيها سمعاً و بصراً و أن تغني عنك و تضر و تنفع و أنك بفطرتك و خلقتك أشرف درجة منها إذ صار المصنوع بيديك معبوداً لك ، و الصانع أشرف من المصنوع ، فلم يقبل حجته القولية فعدل إلى الكسر بالفعل ﴿ فجعلهم جذاذا إلا كبيراً لهم ﴾ فقالوا : ﴿ من فعل هذا بألهتنا يا إبراهيم قال بل فعله كبيرهم هذا فاسئلو هم إن كانوا ينطقون فرجعوا إلى أنفسهم فقال إنكم أنتم الظالمون ثم نكسوا على رؤوسهم ﴾ فأقحمهم بالفعل حيث أحال على كبير هم كما أقحمهم بالقول و كل ذلك على طريق الإلزام عليهم و إلا فما كان الخليل كاذبا قط ، و ذلك قوله سبحانه : ﴿و تلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه نرفع درجات من نشاء إن ربك حكيم عليم ﴾ و تلك الحجة هذا الكسر قوله بقوله : ﴿ أ تعبدون ما تنحتون و الله خلقكم و ما تعملون ﴾ ثم عدل إلى إبطال مذاهب الهياكل قال الله سبحانه : ﴿و كذلك نرى إبراهيم ملكوت السماوات و الأرض و ليكون من الموقنين ﴾ فأطلعه على ملكوت الكونين تشريفا له على الروحانيات و ترجيحاً لمذهب الحنفاء قال الله سبحانه : ﴿ فلما جن عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربي ﴾ على ميزان إلزامه على أصحاب الأصنام بل فعله كبير هم و إلا فما كان الخليل كاذبا في هذا القول و لا مشركا في تلك الإشارة ، ثم استدل بالأقوال و الزوال و الانتقال بأنه لايصلح أن يكون رباً إلها فإن الإله القديم لايتغير و إذا تغير فاحتاج إلى مغير ، و هذا لو اعتقدتموه ربا قديما و إلها أزليا ، و لو اعتقدتموه واسطة و قبلة و شفيعا و وسيلة و ذريعة فانتم الظالمون ثم ﴿ لما رأى القمر بازغا قال هذا ربي فلما أفل قال لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضالين ﴾ فياعجباً ممن لايعرف ربا كيف يقول : لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم

الضالين !!! رؤية الهداية من الرب غاية التوحيد و نهاية المعرفة ، و الواصل إلى الغاية و النهاية كيف يكون في مدارج البداية ! .

دع هذا كله خلف قاف و ارجع بنا إلى ما هو شاف كاف فإن الموافقة في العبارة على طريق الإلزام على الخصم من أبلغ الحجج و أوضح المناهج . و عن هذا قال : ﴿ لما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر ﴾ لاعتقاد القوم أن الشمس هي رب الأرباب الذين يقتبسون منه الأنوار و يقبلون منه الآثار .

﴿ فلما أفلت قال يا قوم إني بريئ مما تشركون إنى وجهت وجهي للذي فطر السمٰوات و الأرض حنيفا و ما أنا من المشركين ﴾ فلما أظهر الحجة على الطائفتين أبطل مذهب الصابئة و قرر الحنفية التي هي الملة الكبرى و الشريعة العظمى و ذلك هو الدين القيم و كان الأنبياء من أولاده كلهم يقررون الحنيفية و بالخصوص صاحب شرعنا محمد - صلوات الله عليه - في تقريرها قد أبلغ النهاية القصوى .

الفطرة هي الحنفية

و بين الخليل أن الفطرة هي الحنيفية و أن الطهارة فيها و أن الشهادة بالتوحيد مقصورة عليها و النجاة متعلقة بها و ان الشرائع مشارع عليها و الأنبياء مبعوثة لتقريرها و أن الفاتحة و الخاتمة و المبد أو الكمال منوطة بتلخيصها و تحريرها ، قال الله سبحانه لنبينا و رسولنا : ﴿ فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لاتبديل لخلق الله ذلك الدين القيم و لكن أكثر الناس لايعلمون منيبين إليه و اتقوه و أقيموا الصلوة و لاتكونوا من المشركين من الذين فرقوا دينهم و كانوا شيعاً كل حزب بما لديهم فرحون ﴾ : و لعلك دريت مما تلونا عليك أن العقيدة الإجماعية لجميع الأنبياء هو التوحيد فقال الإمام النسفي :

.... الواحد يعني أن صانع العالم واحد و لايمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود إلا على ذات واحدة ....

((الواحد)) : قال الشارح البارع : ((يعني أن صانع العالم واحد)) : يقول: الواجب الوجود لا بد أن يكون واحداً في ذاته و صفاته و أفعاله ، و قد عرفت آنفا أن وجه الوحدانية ثلاثة : وحدانية الذات ، و وحدانية الصفات ، و وحدانية الأفعال ، و كلها واجبة للباري عز و جل ((و لايمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود)) : الذي هو وجوب الوجود و وجوب الألومية و وجوب الربوبية ((إلا على ذات واحدة)) : خلافا لأصحاب الإثنين يعني " المجوس " و خلافا لأصحاب التثليث يعني النصارى . أما أصحاب الإثنين و ذلك أن المشركين من جميع الأمم لم يكن أحد منهم يقول : إن للمخلوقات خالقين منفصلين متماثلين في الصفات فإن هذا لم يقله طائفة معروفة من بني آدم لكن الثنوية من المجوس أثبتوا أصلين إثنين مدبرين قديمين يقتسمان الخير و الشر و النفع و الضرر و الصلاح و الفساد يسمون أحدهما بالنور و الثاني بالظلمة و باللغة الفارسية " يزدان و أهر من " و لهم في ذلك تفصيل ، لأن المجوس و إن أثبتوا أصلين إلا أن المجوس الأصلية زعموا أن الأصلين لايجوز أن يكونا قديمين أزليين بل النور أزلي و الظلمة محدثة . ثم لهم اختلاف في سبب حدوثها. "الكيومرثية " : أثبتوا اصلين يزدان و أهرمن و قالوا : " يزدان " أزلي قديم و "أهرمن " محدث مخلوق قالوا : إن يزدان فكر في نفسه أنه لو كان لي منازع كيف يكون و هذه الفكرة رديئة غير مناسبة بطبعية النور فحدث الظلام من هذه الفكرة و يسمى " أهرمن " و كان مطبوعا على الفتنة و الفساد . و الزروانية قالوا : إن النور أبدع أشخاصا من نور كلها روحانية نورانية ربانية لكن الشخص الأعظم الذي اسمه زروان شك في شيء من الأشياء فحدث أهرمن

الشيطان و زعموا أن الدنيا كانت سليمة من الشرور و الآفات و كان أهلها في خير محض و نعيم خالص فلماحدث أهرمن حدث الشرور و الآفات و أما المانوية و المزدكية ، و الديصانية ، و المرقونية أثبتوا قديمين أصلين و لهم في ذلك اختلاف أما المانوية : فزعموا أن العالم مصنوع من أصلين قديمين أحدهما نور و الآخر ظلمة و إنهما أزليان و أنكروا وجود شيء لا من أصل قديم . و الديصانية : أثبتوا أصلين : نورا و ظلاما إلا أن النور يفعل الخير قصداً و اختياراً و الظلام يفعل الشر طبعا و اضطرارا . و المزدكية : قولهم مثل قول كثير من المانوية في الكونين و الأصلين و زعمواأن النور يفعل بالقصد و الاختيار و الظلمة تفعل على الخبط و زعموا أن النور عالم حساس و الظلام جاهل أعمى. و " المرقونية " : أثبتوا أصلين قديمين متضادين أحدهما النور و الآخر الظلمة و أثبتوا أصلا ثالثا هو : " المعدل الجامع " و هو سبب المزاج فإن المتضادين لايمتزجان إلا بجامع . و قالوا : إن الجامع دون النور في الرتبة و فوق الظلمة حصل من الاجتماع و الامتزاج هذا العالم هذا كلامهم . و هذا ليس من جنس كلام العقلاء فالحق ما قال أهل الحق : من عرف الله سبحانه بجلاله و كبريائه لم يسمع بهذه الخرافات سمعه و لم يسمح بهذه الترهات عقله ، و ربنا و رب كل شيء واحد و إلهنا و إله كل شيء إله واحد قال الله سبحانه : ﴿قل إنما هو إله واحد و إنني بريء من المشركين﴾ قال أبونواس :

تأمل في نبات الأرض و انظر إلى آثار ما صنع المليک
على قضب الزبرجد شاهدات بأن الله ليس له شريک

أصحاب التثليث و كبار فرقهم ثلاثة متفقون على أن معبودهم ثلاثة

أما أصحاب التثليث : فافترقت النصارى إثنين و سبعين فرقة و كبار فرقهم ثلاثة : الملكائية ، و النسطورية ، و اليعقوبية . قال العلامة المقريزي في

الخطط : الملكائية و النسطورية ، و اليعقوبية كلهم متفقون على أن معبودهم ثلاثة أقانيم و هذه الأقانيم الثلاثة هي واحد و هو جوهر قديم و معناه رب و ابن و روح القدس إله واحد . الملكائية : و هم يقولون : إن الله اسم لثلاثة معان فهو واحد ثلاثة و ثلاثة واحد ، يقولون : إن المسيح قديم أزلي من قديم أزلي (إله حق من إله حق) هو ناسوت و لاهوت (إله تام و إنسان تام) ، و لقد ولدت مريم الصديقة (إلهاً أزلياً) و القتل و الصلب وقع على الناسوت و اللاهوت جميعاً .

النسطورية : و هم يقولون مثل ذلك سواء بسواء إلا أنهم قالوا : إن مريم حملت بالمسيح و ولدته من جهة ناسوته و إن القتل و الصلب و قعابه من جهة ناسوته لا من جهة لاهوته و اخبر عنهم القرآن : ﴿ لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة ﴾ .

اليعقوبية : قالوا بالأقانيم الثلاثة مثل ما ذكرنا إلا أنهم قالوا : إنه واحد قديم و إن المسيح هو الله نفسه و أنه كان لاجسم و لا إنسان ، قالوا انقلبت الكلمة لحما و دما ثم تجسم و تأنس ، قالوا : إنه مات و صلب و قتل ، و أن العالم بقي ثلاثة أيام بلا مدبر ، و الفلك بلا مدبر ثم قام و رجع و أن الله سبحانه عاد محدثا و أن المحدث عاد قديما و أخبر عنهم القرآن : ﴿ لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح بن مريم ﴾ .

ولو كان التثليث حقا لكان الواجب على موسى و أنبياء بني إسرائيل أن يبينوه بيانا واضحا

هذه عقيدة التثليث ، و إن هذه العقيدة يخبط فيها الجهلاء هكذا و يتحير علمائهم و يعترفون بأنا نعتقد و لانفهم و يعجزون عن تصويرها و بيانها، و عقيدة التثليث ما كانت في أمة من الأمم السابقة من عهد آدم إلى عهد موسى و أحبار اليهود من لدن موسى إلى هذا الزمان لايعترفون بها ، و ظاهر أن ذات

الله سبحانه و صفاته قديمة أزلية غير متغيرة موجودة أزلاً و أبداً ، و لو كان التثليث حقاً لكان الواجب على موسى و أنبياء بنى إسرائيل أن يبينوه بيانا واضحاً حق التبيين . فالعجب كل العجب ! أن تكون الشريعة الموسوية التي كانت واجبة الإطاعة لجميع الأنبياء إلى عهد عيسى خالية عن هذه العقيدة التي هي مدار النجاة على زعم أهل التثليث و لايمكن نجاة أحد بدونها نبيا كان أو غير نبي ، و لايبين موسى و لا نبي من الأنبياء الإسرائيلية هذه العقيدة ببيان واضح بحيث نفهم هذه العقيدة صراحة . و أعجب منه أن يسوع أيضاً ما بين هذه العقيدة إلى عروجه ببيان واضح ، مثلا بأن يقول : إن الله ثلاثة أقانيم : الأب و الابن و روح القدس ، و أقنوم العلم تعلق بجسمي بعلاقة فلانية أو بعلاقة فهمها خارج عن إدراك عقولكم و نفوسكم ، فاعلموا أني الله لاغير لأجل العلاقة المذكورة أو يقول كلاماً آخر مثله في إفادة هذا المعنى نصاً و صراحة ، و ليس في أيدي أهل التثليث من أقواله إلا بعض الأقوال المتشابهة .

والرد على فطرس صاحب "مفتاح الأسرار" رداً بليغاً

و ما قال فطرس صاحب ميزان الحق في " مفتاح الأسرار " فعلم من كلامه وجهان ، الوجه الأول : عدم قدرة فهم قبل العروج ، و الوجه الثاني : خوف اليهود ، و كلاهما ضعيفان بل فاسدان ، أما الأول : أما عدم القدرة على فهمها فباقية بعد العروج أيضاً حتى لم يعلم بطريق من بطارقهم إلى هذا الحين كيفية هذه العلاقة و الوحدانية ، و من قال ما قال فقوله رجم بالغيب لايخلو عن مفسدة عظيمة و لذا ترك أحبار فرقة (فرتستنت) بيانها أصلا و رأسا ، و هذا البطريق يعترف في مواضع من تصانيفه بأن هذا الأمر من الأسرار خارج عن درك العقل ، و الثاني : فلأن المسيح ما جاء عندهم إلا لأجل أن يكون كفارة لذنوب الخلق و يصلبه اليهود و كان يعلم يقينا أنهم يصلبونه و متى يصلبونه

فأي محل للخوف من اليهود في بيان العقيدة الواجبة . و العجب ! أن خالق الأرض و السماء و القادر على ما يشاء يخاف من عباده الذين من أذل أقوام الدنيا و أرذلها و لايبين لأجل خوفهم العقيدة التي هي مدار النجاة و عباده مثل " أرمياء و أشعيا و يحيٰ " لايخافون منهم في بيان الحق و يؤذون أذىً شديداً و يقتل بعضهم ، فكيف يظن بالمسيح أن يترك بيان العقيدة الواجبة و بيان هذه المسئلة العظيمة التي هي مدار النجاة لأجل خوفهم ، حاشا ثم حاشا !!! أن يكون جنابه هكذا ، و أين هذا يمكن من رسول رب العالمين ؟ : و إن الأغبياء أو الجهلاء من المسيحيين من أية فرقة من أهل فرق أهل التثليث قد ضلوا في هذه العقيدة ضلالاً مبينا ، و لذا قال " الإمام الفخر الرازي " في تفسيره ذيل تفسير سورة النسآء :

و اعلم أن مذهب النصارى مجهول جداً ، ثم قال : لانرى مذهبا في الدنيا أشد ركاكة و أبعد من العقل من مذهب النصارى . و قال في تفسير سورة المائدة : و لانرى في الدنيا مقالة أشد فساداً و أظهر بطلانا من مقالة النصارى . فهذه عقيدة فاسدة و لنبرأ منهم فلم نوافقهم قط على ما يدعونه و أما شغب من شغب بذلك فهو باطل بوجوه إلا أن المنازعة بيننا و بين أهل التثليث لايتحقق ما لم يقولوا إن التثليث و التوحيد كليهما حقيقيان ، و إن قالوا إن التثليث حقيقي و التوحيد اعتباري فلانزاع بيننا و بينهم لكنهم يقولون : كلاهما حقيقي .

قال "فطرس" "في كتابه" "حل الإشكال": إن المسيحيين يحملون التوحيد و التثليث كليهما على المعنى الحقيقي و الرد على هذا الجهل

قال " فطرس " صاحب ميزان الحق في كتابه " حل الإشكال " : إن المسيحين يحملون التوحيد و التثليث كليهما على المعنى الحقيقي فنقول :

الوجه الأول : لما كان التثليث و التوحيد حقيقيين ، فإذا وجد التثليث الحقيقي لابد من أن توجد الكثرة الحقيقية و لايمكن بعد ثبوتها ثبوت التوحيد الحقيقي و إلا يلزم اجتماع الضدين فلزم تعدد الواجبات وفات التوحيد قطعاً . و إن قالوا بأن التثليث الحقيقي و التوحيد و إن كانا ضدين حقيقة في غير الواجب و أما في الواجب فليسا كذلك فهذا في غاية السخافة و الحماقة ؛ لأنه إذا ثبت أن الشيئين بالنظر إلى ذاتيهما ضدان حقيقيان أو نقيضان في الواقع فلايمكن اجتماعهما في أمر واحد شخصي في زمان واحد من جهة واحدة واجبا كان ذلك الأمر أو غير واجب ، فهذا دعوى بلا برهان . الوجه الثاني : لو وجد في ذات الله سبحانه ثلاثة أقانيم ممتازة بامتياز حقيقي كما قالوا : فمع قطع النظر عن تعدد الواجبات يلزم أن لايكون الواجب الوجود حقيقة محصلة واقعية بل مركبا اعتباريا ؛ فإن التركيب لابد فيه من الافتقار بين الأجزاء و لا إفتقار بين الواجبات ؛ لأنه من خواص الممكنات فإذا لم يفتقر بعض الأجزاء إلى بعض لم يتألف منها الذات الأحدي على أنه يكون الواجب الوجود في الصورة المذكورة مركبا ، و كل مركب يفتقر في تحققه إلى تحقق كل واحد من أجزائه و الجزء غير الكل بالبداهة ، فكل مركب مفتقر إلى غيره و كل مفتقر إلى غيره ممكن لذاته فيلزم أن يكون الواجب الوجود ممكنا لذاته فلايكون الواجب واجباً . و الوجه الثالث : أنه لو كان الأقانيم الثلاثة ممتازة بامتياز حقيقي وجب أن يكون المميز غير الوجوب الذاتي لأنه مشترك بينهم ، و ما به الاشتراك غير ما به الامتياز ، فيكون كل واحد منهم مركباً من جزئين و كل مركب ممكن لذاته فيلزم أن يكون كل واحد منهم ممكنا لذاته .

الوجه الرابع : الاتحاد بين الجوهر اللاهوتي و الناسوتي إذا كان حقيقياً لكان أقنوم الابن محدوداً متناهيا ، و كل ما كان كذلك كان قبوله للزيادة و النقصان ممكنا ، و كل ما كان كذلك كان اختصاصه بالمقدار المعين

لتخصيص مخصص و تقدير مقدر و كل ما كان كذلك فهو محدث ، فيلزم أن يكون أقنوم الابن محدثا و يستلزم حدوثه حدوث الواجب الوجود ، و من الحق عند كافة الناس أن الذي رأى المسيح ما رأى منه إلا شخصا واحداً إنسانياً و تكذيب أصدق الحواس الذي هو البصر يفتح باب السفسطة في الضروريات ، فعقيدة التثليث عقيدة مكذوبة و شريعة موضوعة و ما بقي في فساد دينهم شبهة بوجه من الوجوه ، فما قالوا : إن الله سبحانه اسم ثلاثة معان فهو واحد ثلاثة و ثلاثة واحد قول محال لا محال فوقه . و قال القائل :

محال لايساويه محال ... و قول في الحقيقة لايقال
و فكر كاذب و حدث زور ... بدأ منهم و منشأه خيال
تعالى الله ما قالوه كفر ... و ذنب في العواقب لايقال

الأساطين السبعة وآخرهم أفلاطون يقولون بوحدانية واجب الوجود

فالإله جل جلاله واحد عند أهل العقل و النظر من الفلاسفة و المتكلمين .
أما الفلاسفة فمنهم فلاسفة الهند من البراهمة لايقولون بالنبوات أصلا و رأساً و منهم فلاسفة العرب و هم شر ذمة قليلة و ربما قالوا بالنبوات ، و منهم فلاسفة الروم ، و منهم منقسمون إلى القدماء و آخرهم أفلاطون و هم أساطين الحكمة و غير هم كالعيال لهم ، و إنما يدور كلامهم في الفلسفة على ذكر وحدانية الله سبحانه و إحاطته علماً بالكائنات ، قالوا : الواجب الوجود معناه أنه ضروري الوجود و ممكن الوجود معناه : أنه ليس فيه ضرورة لا في وجوده و لا في عدمه ، قالوا : وجوب الوجود نفس ذات الله سبحانه فلايجوز أن يكون اثنان كل واحد منهما واجب الوجود بذاته ، فيكون وجوب الوجود مشتركا فيه

على أن يكون جنسا أو عارضاً و يقع الفعل بشيء آخر فيلزم التأليف في ذات كل واحد منهما تاليف هوية كل منهما من الماهية المشتركة و التعين و كل مؤلف فهو ممكن لذاته فيلزم أن يكون الواجب لذاته ممكنا لذاته و هو مستحيل بالاتفاق .

احتج المتكلمون على نفي إلهين بوجهين : الوجه الأول

و احتج المتكلمون على نفي الإلهين بوجهين ، الوجه الأول : أنه لو فرض إلهان قادران لاستوت الممكنات بالنسبة إليهما يعني يكون الممكنات مقدورة بالنسبة إلى كل واحد منهما لأن علة المقدورية الإمكان و الإمكان وصف مشترك بين جميع الممكنات في كون جميع الممكنات مقدورة لكل واحد منهما ، فيكون كل واحد منهما قادرا على جميع الممكنات فلايوجد شيء من الممكنات لأنه إن وجد شيء من الممكنات فإما أن لايكون كل واحد منهما مؤثراً فيه أو يكون أحدهما موثرا فيه دون الآخر فيلزم الترجيح بلا مرجح . أما على تقدير أن لايكون واحد منهما مؤثراً فظاهر لأنه حينئذ يلزم ترجيح أحد طرفي الممكن بلامرجح . و أما على تقدير أن يكون المؤثر أحدهما فقط فلأنه لما كان ذلك الممكن الواقع نسبة إلى كل منهما على السواء فوقوعه بأحدهما دون الآخر يكون ترجيحا بلا مرجح ، فثبت أنه لو وجد شيء من الممكنات على تقدير أن لايكون مؤثراً فيه أو يكون أحدهما مؤثرا فيه دون الآخر لزم الترجيح بلامرجح و اللازم محال ، فلايوجد شيء من الممكنات و إن كان كل واحد منهما مؤثراً فيه يلزم اجتماع مؤثرين مستقلين على أثر واحد بالشخص و هذا باطل ، فثبت أنه لو فرض إلٰهان لايوجد شيء من الممكنات فاللازم باطل ، فالملزوم مثله فالإله جل جلاله واحد و هو الحق و هو المطلوب .

الوجه الثاني

و الوجه الثاني : أنه لو فرض إلٰهين فإن أراد أحدهما حركة جسم فإن أمكن للآخر إرادة سكونه فلنفرض ذلک فإن ما هو ممكن لايلزم من فرض وقوعه محال ، و إلا لكان ممتنعا لا ممكنا و حينئذ إما أن ينفذ مرادهما معا فيكون الجسم الواحد متحركا و ساكنا معاً و هو محال لما يلزم عليه اجتماع الضدين ، او لاينفذ مراد كل واحد منهما فيكون الجسم الواحد لا متحركا و لا ساكنا و هو محال لما يلزم عليه ارتفاع الضدين ، و لما يلزم عليه أن لايوجد شيء من المصنوعات أو ينفذ مراد أحدهما وحده فيكون الآخر عاجزاً مع فرض ألوهيته و هو محال ، و إن لم يمكن للآخر إرادة سكونه فيكون المانع إرادة الآخر فيلزم عجزه و العاجز لايكون إلهاً واجبا قادراً على كل تقدير فالتعدد باطل لاستلزامه المحال في كل فرض فافهم في هذا المقام فقد غفل عنه أقوام بعد أقوام .

.... و المشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التمانع المشار إليه بقوله تعالى : ﴿ لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ﴾ و تقديره أنه لو أمكن إلهان لأمكن بينهما تمانع بأن يريد أحد هما حركة زيد و الاخر سكونه لأن كلا منهما في نفسه أمر ممكن و كذا تعلق الإرادة بكل منهما في نفسه إذ لاتضاد بين إرادتين بل بين المرادين و حينئذ إما أن يحصل الأمران ....

بيان برهان التطارد و برهان التوارد على وحدانية واجب الوجود

((و المشهور في ذلك في)) : أن صانع المصنوعات واحد ((بين المتكلمين)) : أما بالنظر إلى أصول الفلاسفة فلإثبات هذا المطلوب براهين متعددة و قد مر واحد منها آنفاً ، ((برهان التمانع)) : و هذا البرهان يسمى " برهان التمانع " لأنه مبني على فرض التمانع و يقال له برهان التطارد ((المشار إليه بقوله تعالى)) : إنما قال ذلك لأن الظاهر من الآية الكريمة حصر التدبير و التصرف في الأفلاك و الأرضين ((﴿ لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ﴾)) : ظاهره " برهان ظنى " أريد به إقناع عوام الأمة و باطنه برهان يقيني قطعي عقلي لمن وفق النظر ((و تقديره)) : يعني و بيان برهان التوحيد المعروف ببرهان التمانع المشار إليه بالآية الكريمة ((أنه لو أمكن إلهان)) : كل منهما متصف بصفات الألوهية منها الارادة و تمام القدرة ((لأمكن بينهما تمانع)) : يعني لو أمكن إلهان يكون كل واحد منهما قادراً على جميع الممكنات ، لأن صفة القادرية في حق كل واحد منهما من لوازم الذات و كانت نسبة تلك القادرية إلى جميع الممكنات على السوية وجب أن يكون كل ما كان مقدوراً لأحدهما مقدوراً للآخرمن جهة واحدة و هي جهة الإيجاد و الخلق ، فلو أمكن إلهان فلايخلو إما أن يتفقا و إما أن

يختلفا فإن اتفقا فلايخلو إما أن يكون قدرة كل واحد منهما كافية في وجود المصنوعات و المحدثات أو لا شيء منهما كاف أو أحدهما ، على الأول يلزم اجتماع القادرين التامين على مقدور واحد و على الثاني يلزم عجزهما لأنهما لايمكن لهما التأثير إلا باشتراك الآخر و على الثالث لايكون الآخر خالقاً قادراً فلايكون إلهاً واجبا قال الله سبحانه : ﴿ أفمن يخلق كمن لايخلق ﴾ و لايجوز أن يوجداه مرتبا بأن يوجد أحد هما ثم يوجده أحد هما ثم يوجده الآخر لئلايلزم تحصيل الحاصل ، و لايجوز أن يوجد أحدهما البعض و الآخر البعض للزوم عجزهما لأنه لما تعلقت قدرة أحدهما بالبعض سد على الآخر طريق تعلق قدرته به فلايقدر على مخالفته و هذا عجز ، و هذا برهان التوارد لما فيه من توارد هما على شيء و لم يذكره الشارح.

و إن اختلفا فقال الشارح : ((بأن يريد أحدهما)) : بيان للتمانع لا لإمكانه ((حركة زيد و الآخر سكونه)) : يعني في آن واحد و إنما أمكن التمانع ، ((لأن كلا منهما)) : يعني من الحركة و السكون ((في نفسه أمر ممكن)) : يعني كل واحد منهما بالإضافة إلى ذاتهما مع قطع النظر عن الآخر و هذا ظاهر ((و كذا تعلق الإرادة)) : من كل من الإلهين المفروضين ((بكل منهما في نفسه)) : يعني من الحركة و السكون ((إذ لاتضاد بين الإرادتين)) : لتعدد محلهما و هو الإلهان بخلاف إرادتي الواحد في آن واحد فانهما متضادان لاتحاد المحل ((بل بين المرادين)) : يعني بل التضادبين المرادين من الحركة و السكون حتى امتنع اجتماعها معا في زيد ، و حينئذ لما فرغ من بيان الملازمة بين إمكان إلهين و إمكان التمانع أخذ في بيان بطلان اللازم بقوله ((و حينئذ)) : و حاصله : لو حصل اجتماع الإرادتين على الوجه المذكور على طريق الفرض لزم من ذلك محال لذاته لأنه ((إما أن يحصل الأمران)) : يعني المرادان من الحركة و السكون في ساعة واحدة أو لايحصل شيء منهما و لم يذكره الشارح أو يحصل مراد أحد هما و قد ذكره بقوله : " أو لا " الكل باطل .

.... فيجتمع الضدان أو لا فيلزم عجز أحد هما و هو أمارة الحدوث و الإمكان لما فيه من شائبة الاحتياج فالتعدد مستلزم لإمكان التمانع المستلزم للمحال فيكون محالا هذا و تفصيل ما يقال ....

أما الأول : فلاستلزامه اجتماع النقيضين و قد ذكره بقوله ((فيجتمع الضدان أولا)) : و أما الثاني : فلاستلزامه ارتفاع النقيضين و أما الثالث فلاستلزامه كون الآخر عاجزاً و قدذكره بقوله ((فيلزم عجز أحد هما و هو أمارة الحدوث و الإمكان لما فيه شائبة الاحتياج)) : المنافي للوجوب فلايكون خالقا صانعا قادراً فلايصح أن يكون إلهاً واجبا فيلزم خلو الاثر عن المؤثر ، قوله أمارة الحدوث : يعني دليله و إلا فالأمارة لاتفيد اليقين فلايصح أخذه مقدمة برهان التمانع . و أيضاً تخلف المراد يفيد العجز قطعا و يقيناً لاظنا ، فقوله من شائبة الاحتياج مع أن الاحتياج قطعي ليس في موضعه و إذا لم يتصور إثبات صانعين تعين أن يكون صانع المصنوعات واحد بالضروة و هو المطلوب و هو الحق ((فالتعدد)) : يعني إمكان التعدد ، ((مستلزم لإمكان التمانع المستلزم للمحال فيكون)) : يعني التعدد ((محالا)) : فلايكون ممكنا إذ بضرورة العقل ان إمكان المحال محال ، و بيانه على وجه الإيجاز : أنه لو أمكن التعدد لأمكن التمانع كان يريد أحدهما حركة زيد و الآخر سكونه ، و لو أمكن التمانع لزم أحد الأمرين المتمنعين لذاتهما : أعني اجتماع الضدين إن نفذ مرادهما و عجز أحد الإلهين أن نفذ مراد أحدهما دون الآخر و عجز أحدهما يؤدي لعجز الآخر ، لأن ما ثبت لأحد المثلين يثبت للآخر و عجزهما يؤدي لعدم وجود شيء من العالم و هو باطل بالمشاهدة ، فما أدى إليه و هو تعدد الإله باطل فتأمل و لاتكن من الغافلين الهالكين .

((و هذا تفصيل)) : يعني الذي ذكره في ترتيب هذا البرهان و بيان وجه دلالته تفصيل ، ((ما يقال)) : في الاستدلال على امتناع التعدد و القائل الامام الحجة :

.... إن أحدهما إن لم يقدر على مخالفة الآخر لزم عجزه و إن قدر لزم عجز الآخر و بما ذكرنا يندفع ما يقال : إنه يجوز أن يتفقا من غير تمانع أو أن تكون الممانعة و المخالفة غير ممكنة لاستلزامها المحال أو أن يمتنع اجتماع الإرادتين كإرادة الواحد حركة زيد و سكونه معا و اعلم أن قوله تعالىٰ ﴿لوكان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ﴾ حجة إقناعية و الملازمة عادية على ما هو اللائق بالخطابيات فإن العادة جارية بوجود التمانع و التغالب عند تعدد الحاكم على ما أشير إليه بقوله تعالى : ﴿ و لعلا بعضهم على بعض ﴾ ....

((إن أحد هما إن لم يقدر على مخالفة الآخر)) : يعني إن كان مجبوراً مضطراً إلى مساعدته و موافقته ((لزم عجزه)) : يعني عجز أحدهما و صار مقهوراً ، مغلوباً ، عاجزاً و لم يكن صانعا واجباً خالقا قادراً قاهراً ((و إن قدر)) : يعني و إن كان أحدهما قادراً على مخالفته و مدافعته ((لزم عجز الآخر)) : و صار عاجزاً ، قاصراً ، فلم يكن إلها قاهراً ، و الحاصل : أن هذه العبارة في غاية اللطافة مع الإيجاز.

المنوع الثلاثة الواردة على البرهان

((و بما ذكرنا)) : يعني من بيان برهان التمانع مع الجامعية ((يندفع ما يقال)) : من المنوع الثلاثة الواردة على البرهان ((إنه يجوز أن يتفقا من غير تمانع)) : هذه أحد المنوع الثلاثة دفعه بقوله لأمكن بينهما تمانع لأن جواز الاتفاق لاينافي إمكان التمانع و إمكان التمانع كاف في إثبات المطلوب لاحاجة إلى

الوقوع ((و أن تكون الممانعة و المخالفة غير ممكنة)) : هذه الثانية من المنوع الثلاثة . و بيانه : إنا نمنع أن التعدد و التكثر يستلزم المنازعة و المخالفة إذ يجوز أن تكون المنازعة غير ممكنة لأن كل ما كان ممكنا لايلزم من فرض وقوعه محال و ليس كك ((لاستلزامها المحال)) : و هو عجز أحدهما أو اجتماع النقيضين ، دفعه بقوله ، لأن كل واحد منهما في نفسه أمر ممكن ((أو أن يمتنع اجتماع الإرادتين كإرادة الواحد)) : يعني كامتناع إرادة الواحد ((حركة زيد و سكونه معاً)) : هذه ثالثة من المنوع الثلاثة دفعه بقوله فلأنه لاتضاد بين الإرادتين فكيف يمتنع اجتماعها .

قال شارح: هذه حجة إقناعيه والرد عليها

((و اعلم)) : أن الشارح قدس سره قد اجتهد في معظم مصنفاته و فصل ذلك في هذا الشرح ((أن قوله : ﴿ لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ﴾ حجة إقناعية)) : يعني أن الآية الكريمة بمنطوقها حجة إقناعية و ليست حجة برهانية قطعية ((و الملازمة عادية)) : يعني و كذا الملازمة المذكور فيها ليست عقلية يقينية .

((على ما هو اللائق بالخطابيات)) : يعني الأشياء التي خاطب بها العامة ((فإن العادة جارية بوجود التمانع و التغالب عند تعدد الحاكم)) : قيل : و دفع بأن هذا في الشاهد لا في الغائب المقيس على الشاهد و بأن هذا في العادة الدائمة لا في الغالبة و التغالب من هذا القبيل فافهم . ((على ما أشير إليه بقوله تعالى : ﴿ و لعلا بعضهم على بعض ﴾)) : و هذه قاضية باقتضاء كل الاستقلال بالحكومة و العلو على الآخر . الحاصل : أنه احتج على الإقناع و الخطابة بأن الملازمة عادية و العاديات ليست علوم الاحتمال النقيض و هو جواز الاتفاق و إمكان الوفاق على أن يوجداه معاً و أحد هما فلاتفيد القطع و

إذا لم تفده فالحجة إقناعية . قال بعض المحققين : ورد هذا و ذلك لأن العلوم العادية المستندة إلى العادة علوم و معدودة من أقسام العلم ، و أثبتوا فيه ثبوت الجزم و المطابقة للواقع . و بضرورة العقل أن العادة القاضية التي لم يوجد قط اختلافها و العادة الدائمة التي لم يتعهد قط اختلالها في ملكين مقتدرين في مدينة واحدة عدم الإقامة على موافقة كل للآخر في كل جليل و قليل بل تابى نفس كل و تطلب الانفراد بالسلطنة و الغلبة فكيف بإلهين القادرين القاهرين مع أن الإله يوصف بأقصى غايات التكبر و الرفعة . كيف لاتطلب نفسه الانفراد و الاستبداد بالحكومة و العلو على الآخر و هذا مطلب قوله سبحانه : ﴿ لذهب كل إله بما خلق ﴾ معناه : لانفرد كل إله بمخلوقاته و مصنوعاته و تغالب بعضهم بعضا ففسد نظام المصنوعات و لم يبق على نهج واحد من ذلك . قال الفيلسوف أميرس و هو من القدماء : " لا خير في كثرة الرؤساء " ، هذه كلمة وجيزة تحتها معان شريفة لما في كثرة الرؤساء من الاختلاف الذي يأتي على حكمة الرئاسة بالإبطال ، و يستدل بها في التوحيد أيضاً لما في كثرة الآلهة من المخالفات ، و من المستحيل عقلا و نقلا اتفاق الإلهين المشتركين على تدبير واحد لايعارض و لاينازع بعضهم بعضاً ، فانتفاء لازم التعدد - و هو الفساد - معلوم قطعا و يقيناً فالملزوم مثله - و هو التعدد - منتف قطعا و يقينا . فهذه حجة عقيلة قطعية على وحدانية الله سبحانه لا اقناعية على أن المقصود من البرهان حصول العلم بالمطلوب و الملازمة العادية تحصله .

تشنيع الشيخ عبد اللطيف الكرماني على الشارح وذب الشيخ علاء الدين البخاري عن الشارح

و قد شنع على الشارح بعض معا صريه هو الشيخ " عبداللطيف " الكرماني قد صدر منه تشنيع بليغ على قوله : الحجة إقناعية ، و الملازمة عادية؛ على ما هو الأليق بالخطابيات ، و قال : إنه تعييب لبراهين القرآن و هو كفر . و قد أجاب عنه الشيخ " علاءالدين " البخاري ذبّاً عن شيخه قال : و لا يخفى أن التكليف بالتصديق بوجود الصانع و بتوحيده يشمل الكافة من العامة و الخاصة ، و إن النبي ﷺ مأمور بالدعوة للناس أجمعين و بالمحاجة مع المشركين الذين عامتهم عن إدراك الأدلة العقلية البرهانية قاصرون و لايجدر معهم إلا الأدلة الخطابية المبنية على الأمور العادية ، و المقبولة التي أرضوها و حسبوا أنها قطعية و أن القرآن العظيم مشتمل على الأدلة العقلية القطعية البرهانية التي لايعقلها إلا العالمون - و قليل ما هم - بطريق الإشارة على ما بينه الإمام الهمام " الفخر الرازي " في عدة آيات من القرآن ، و على الأدلة الخطابية النافعة للعامة لوصول عقولهم إدراكها بطريق العبارة تكميلاً للحجة على الخاصة و العامة على ما يشير بذلك قوله تعالى : ﴿ و لا رطب و لا يابس إلا في كتاب مبين ﴾ و قد اشتمل عليها عبارة و إشارة قوله تعالى : ﴿ لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ﴾ .

أما الدليل الخطابي عليه بطريق العبارة فهو لزوم فساد السماوات و الأرض بخروجهما عن النظام المحسوس عند تعدد الآلهة ، و لايخفى أن لزوم فسادهما إنما يكون على تقدير لزوم الاختلاف ، و من البين أن الاختلاف ليس بلازم قطعا لإمكان الاتفاق فلزوم الفساد لزوم عادي ، و لايخفى على ذوي العقول أن ما لايكون في نفس الأمر لازما قطعيا لايصير بجعل الجاعل و تسميته إياه برهاناً دليلا قطعيا برهانيا ، و أما

البرهان العقلي القطعي المدلول عليه بطريق الإشارة فهو برهان التمانع بإجماع المتكلمين المستلزم لكون مقدور بين قادرين و لعجز هما أو لعجز أحدهما و كلاهما محالان عقلا ، لا التمانع الذي تدل عليه الآية بطريق العبارة بل التمانع قديكون برهانيا و قديكون خطابيا ، و لاينبغى أن يتوهم أن كل التمانع عند المتكلمين برهاني و قطعية لزوم الفساد المدلول عليه بالإشارة لاتنافي خطابية لزوم الفساد المدلول عليه بالعبارة ، لأن الفساد المدلول عليه بالإشارة و هو كون مقدورين بين قادر ينفيه عجز الإهين المفروضين أو عجز أحدهما ، و الفساد المدلول عليهما بالعبارة هو خروج السماوات و الأرض عن النظام المشاهد فأين أحدهما عن الآخر ؟ . و إذ قد علم اشتمال القرآن على الأدلة العقلية القطعية على التوحيد لايعقلها إلا العلماء بطريق الإشارة النافعة للخاصة و على الأدلة الخطابية النافعة للعامة بطريق العبارة و أن قوله سبحانه : ﴿ ادع إلى سبيل ربك بالحكمة و الموعظة الحسنة و جادلهم بالتي هي أحسن ﴾ أمر النبي ﷺ بالاستدلال بكل منهما على حسب درك عقول المخاطبين على ما يفصح عن ذلك قوله ﷺ : " نحن معاشر الأنبياء أمرنا أن نتكلم الناس على قدر عقولهم " فكيف يكون القول باشتمال القرآن العظيم على الدليل الخطابي النافع للعامة الكافي لإلزامهم و إفحامهم كاشتمال القرآن العظيم على البرهان القطعي النافع للخاصة كفراً في الدين ؟ ! و كيف يجوز تكفير الراسخ التحرير المبين لأدلة التوحيد المشتمل عليه القرآن المجيد ؟ ! و كيف يكون قطع رأس مثل هذا العالم الناصح قطعا لمادة الشر عن ضعفاء الأمة !؟ بل يجب الدعاء بدوام بقاء أمثاله لإرشاد العالمين فافهم .

القول بخطابة هذه الحجة موضع تدقيق نظر و استقصاء القول فيه

و لما كان القول بخطابة هذه الحجة موضع تدقيق النظر حتى أنه خفي على كثير من الناس أراد الشارحُ استقصاء القول فيه لإزالة الإبهام عن دعواه و إيضاح وجه الدلالة و انكشافه انكشافا تاماً فقال :

.... و إلا فإن أريد الفساد بالفعل أي خروجهما عن هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد لايستلزمه لجواز الاتفاق على هذا النظام و إن أريد إمكان الفساد فلا دليل على انتفائه بل النصوص شاهدة بطي السماوات و رفع هذا النظام فيكون ممكنا لامحالة ....

((و إلا)) : و إن لم يكن الحجة اقناعية و الملازمة عادية فنبحث في اللازم فنقول :

((إن أريد)) : يعني بقوله لفسدتا ((الفساد بالفعل)) : بأن يكون المعنى لو كان فيهما آلهة لوقع الفساد ، قد عبر عنه قدس سره بقوله ((أي خروجهما)) : يعني الأفلاك و العناصر ((عن هذا النظام المشاهد)) : يعني المحسوس بين أعيننا ((فمجرد التعدد)) : بدون التنازع و التمانع و التخالف ((لايستلزمه)) : يعني لايستلزم الفساد بالفعل ، فالملازمة ممنوعة إذ هذا لايلزم من مجرد التعدد بل إنما يلزم من التخالف و مجرد التعدد لايقتضي التخالف ((لجواز الاتفاق على هذا النظام)) : المشاهد المحسوس بين أعيننا ((و إن أريد)) : يعني بالفساد ((إمكان الفساد)) : بأن يكون المعنى : لو كان فيهما آلهة لأمكن الفساد ((فلا دليل على انتفائه)) : يعني الفساد فالملازمة و إن كانت مسلمة و لكن بطلان اللازم غير مسلم و لا دليل على بطلانه ((بل النصوص شاهدة)) : من الأدلة القرآنية و الاحاديث النبوية ، ((بطي السماوات)) : يعني نقضها و تحليل تاليفها و تركيبها ، ((و رفع هذا النظام)) : قال الله سبحانه : ﴿يوم نطوي السماء ﴾ و قال : ﴿ و السمٰوات مطويات ﴾ و قال : ﴿ يوم تبدل الأرض غير الأرض﴾ و غيرها و الأخبار النبوية في هذا الباب غير محصاة ، ((فيكون)) : يعني الفساد و رفع هذا النظام ، ((ممكناً لا محالة)) : لأن الوقوع فرع الإمكان لأن الوقوع أدل دليل على الإمكان فيقع على تقدير التعدد و الوحدة . فحاصل البرهان : إن كان المطلوب وقوع الفساد فالملازمة ممنوعة و إن كان المقصود إمكان الفساد فبطلان اللازم ممنوع فالحجة ليست برهانية عقلية قطعية بل حجة إقناعية خطابية فتأمل .

.... لايقال الملازمة قطعية و المراد بفسادهما عدم تكونهما بمعنى أنه لو فرض صانعان لأمكن بينهما تمانع في الأفعال كلها فلم يكن أحدهما صانعا فلم يوجد مصنوع لأنا نقول إمكان التمانع لايستلزم إلا عدم تعدد الصانع ....

و لما تبين تعذر كون الملازمة عقلية على أحد التقديرين و كون اللازم غير منتف على تقدير آخر فأراد أن يبين أن الملازمة ههنا من التعدد و الفساد المفسر بعدم التكون و التخلق لاتكون قطعية فقال : ((لايقال الملازمة قطعية و المراد بفسادهما عدم تكونهما)) : يعني أن لايوجد السماوات و الأرضون أصلا و رأساً ، و المطلوب منه منع حصر الفساد في المعنيين الفساد بالفعل و الفساد بالإمكان ((بمعنى أنه لو فرض صانعان لأمكن بينهما تمانع في الأفعال كلها)) : و إيضاح ذلك أنه لو وجد صانعان للزم فسادهما و هو عدم تكون المخلوقات و المصنوعات ، و اللازم ضرورة ثبوت تكونها و خلقها فالملزوم مثله و هو التعدد ، و أما بيان الملازمة فهو بأنا نقول : قدثبت أن التعدد مستلزم لإمكان التمانع و إذ كان كذلك لم يكن أحدهما إلى آخره و لما يكن احدهما صانعاً لم يوجد مصنوع و مخلوق فثبت بطلان اللازم فثبت المطلوب ، ((فلم يكن أحدهما)) : على طريقة السالبة الكلية ، ((صانعاً)) : و ذلك لمنع الصانع الآخرإياه ، ((فلم يوجد مصنوع)) : و هذا ممنوع لأن وجود المصنوعات بديهي مشاهد . و حاصل القياس : هكذا لو لم يكن واحداً لزم أن لايوجد شيء من الحوادث لكن التالي باطل لوجود الحوادث بالمشاهدة فبطل المقدم و ثبت نقيضه و هو كونه واحداً و هو المطلوب .

((لأنا نقول إمكان التمانع لايستلزم إلا عدم تعدد الصانع)) : ، يعني لايكون كل منهما صانعا و هو لايستلزم انتفاء المصنوع لجواز صنع أحدهما أو يراد أن إمكان التمانع لايستلزم إلا عدم تعدد الواجب في الواقع لبرهان التمانع و هو لايستلزم انتفاء المصنوع فلايصح قوله لو فرض صانعان لم يوجد مصنوع .

.... و هو لايستلزم انتفاء المصنوع على أنه يرد منع الملازمة إن أريد به عدم التكون بالفعل و منع انتفاء اللازم إن أريد بالإمكان فإن قيل مقتضٰى كلمة لو انتفاء الثاني في الماضي بسبب انتفاء الأول فلايفيد إلا الدلالة على أن انتفاء الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد قلنا : نعم هذا بحسب أصل اللغة لكن قد يستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط ....

((و هو)) : يعني إمكان التمانع ((لايستلزم انتفاء المصنوع)) : و حاصله : أن الملازمة تصدق أصلا فضلا عن أن تكون برهانية قطعية ، لأن فرض تعدد الآلهة فيهما لايستلزم إلا إمكان التمانع و هو لايستلز إلا عدم تعدد الصانع و هو لايستلزم عدم المصنوع بل المستلزم له ان لايكون شيء منها صانعاً ، فترتب قوله : فلم يكن أحدهما صانعاً على قوله : لأمكن بينهما تمانع مسلم ، لكن ترتب قوله : فلم يوجد مصنوع على قوله : فلم يكن أحدهما صانعاً ممنوع إذ لايلزم من عدم كون أحدهما صانعاً انتفاء المصنوع .

((على أنه يرد منع الملازمة إن أريدبه)) : يعني بعدم التكون المذكور ، ((عدم التكون بالفعل)) : لجواز الاتفاق على هذا النظام عقلا و إنما امتنع عادة فإن إمكان التمانع و التنازع لايستلزم وقوعه ، ((و منع انتفاء اللازم)) : يعني انتفاء إمكان عدم التكون ، ((إن أريد بالإمكان)) : يعني عدم التكون بالإمكان بناء على كل ممكن يمكن عدم تكونه .

قول الشيخ العارف على وجوب وحدانية له تعالى

قال الشيخ العارف المحقق في " شرح الصغرى " لأم البراهين : و أما برهان وجوب الوحدانية تعالى فلأنه لو لم يكن واحدا لزم أن لايوجد شيء من العالم

للزوم عجزه حينئذ ، يعني لو كان له تعالى مماثل في ألوهيته لزم أن لايوجد شيء من الحوادث و التالى معلوم البطلان بالضرورة . و بيان لزوم : ذلك أنه قدتقرر بالبرهان القاطع وجوب عموم قدرته و إرادته لجميع الممكنات ، فلو كان ثم موجود له من القدرة على إيجاد ممكن ما مثل مولانا جل و عز لزم عند تعلق تينك القدرتين بإيجاد ذلك الممكن أن لايوجد بهما معاً لاستحالة أثر واحد بين مؤثرين لما يلزم عليه من رجوع الأثر الواحد إلى أثرين و ذلك لايعقل فإنه لابد من عجز أحد المؤثرين و ذلك مستلزم بعجز الآخر المماثل له في القدرة على الإيجاد ، و إذ لزم عجزهما معاً في هذا الممكن لزم عجزهما كذلك في سائر الممكنات لعدم الفرق بينهما و ذلك مستلزم لاستحالة وجود الحوادث كلها و المشاهدة تقتضى بطلان ذلك ضرورة . و إذا استبان وجوب عجزهما معا مع الاتفاق على ممكن واحد كان مع الاختلاف فيه على سبيل التضاد أولى فتعين وجوب وحدانية مولٰنا جل و عز في ذاته وصفاته و في أفعاله و لذا قال : ﴿ و إنما إلهكم إله واحد ﴾ نعوذ بالله من الضلال .

((فإن قيل : مقتضى كلمة لو انتفاء الثاني في الماضي بسبب انتفاء الأول)) : يعني أن الجزاء منتف في الماضي بسبب انتفاء الشرط في الماضي ((فلاتفيد إلا الدلالة على انتفاء الفساد في الزمانا لماضي ، بسبب انتفاء التعدد)) : ، فلايلزم منها المطلوب الذي هو انتفاء التعدد مطلقاً فلاتصلح هذه الحجة حجة على انتفاء التعدد ، ((قلنا : نعم ! هذا بحسب أصل اللغة)) : يعني أنها شائعة الاستعمال في هذا المعنى لغة و عرفا ، ((لكن قديستعمل للاستدلال)) : إلا أنها تجيء لهذا أيضاً قليلا عرفاً و سماه علماء البرهان الطريقة البرهانية ، ((بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط)) : ، لأن انتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم من غير عكس .

.... من غير دلالة على تعيين زمان كما في قولنا لو كان العالم قديما لكان غير متغير و الأية من هذا القبيل و قديشتبه على بعض الأذهان أحد الاستعمالين بلآخر فيقع الخبط . القديم هذا تصريح بما علم التزاما إذ الواجب لايكون إلا قديما أي لا ابتداء لوجوده ....

((من غير دلالة على تعيين زمان)) : ، من الماضي و الحال و المستقبل ، ((كما في قولنا : لو كان العالم قديما لكان غير متغير)) : ، استدل بتغيره و تبدله على عدم قدمه، ((و الآية من هذا القبيل و قديشتبه على بعض الأذهان)) : ، لعل مراد القاضي البيضاوي و جمال العرب ابن الحاجب ، ((أحد الاستعمالين بالآخر فيقع الخبط)) : إيماء إلى بيان منشأ الخبط و الغلط ، اللهم اهدنا يا مولانا إلى سواء السبيل .

البحث في وجوب اعتقاد أن الله سبحانه لم يزل و لا يزال

قال سبحانه وتعالى ﴿هو الأول . والآخر﴾

و لما كان من العقيدة الإسلامية أن نعتقد أن الله سبحانه قديم و أنه موجود قبل كل شيء و أنه ليس لوجوده بداية و أنه لم يكن معدوما في وقت من الأوقات و أنه ليس لوجوده نهاية و انه وجوده ليس له أول فقال :

من الضروريات للواجب الوجود أن يكون قديما و معنى قدمه

((القديم)) : يعني من الضروريات للواجب الوجود أن يكون قديما و معنى قدمه أن وجوده ليس مسبوقاً بالعدم ، و ذلك لما ثبت وجوب انتهاء جميع الموجودات إلى موجود واجب الوجود لذاته ، و العدم على الواجب ممتنع فإن حقيقته لاتقبل العدم أصلا لأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه ، وجب أن يكون قديما أزليا أبديا باقيا فهو قديم لا أول لوجوده و باق لا آخر لوجوده ، فرجع معنى القدم و البقاء في شأنه سبحانه إلى الصفات السلبية لأن حقيقة البقاء ،

أن نعتقد أن الله سبحانه باق و أن بقاءه ليس له نهاية و أنه لايزال و لايلحقه العدم في وقت من الأوقات يعني نفي العدم اللاحق في الأبد مثل أن القدم عبارة عن نفى عدم سابق في الأزل فيرجع معناهما إلى نفي العدم .

قال بعض الناس : القدم والبقاء صفتان موجودتان تقومان بالذات وهذا خطأ فاحش

و قد شذ قوم فقالوا : إن القدم و البقاء صفتان موجودتان تقومان بالذات نحو العلم و القدرة و لايخفى ضعفه ، لأنه يلزم عليه أن يكونا قديمين أيضاً بقدم آخر موجودين و باقيين أيضاً ببقاء و وجود آخر ، ثم ينتقل الكلام إلى هذا القدم الآخر فيلزم فيها ما لزم في الأولين و يلزم التسلسل . و أضعف من هذا القول قول من فرق و قال : القدم سلبي و البقاء وجودي و الحق الذي عليه المحققون أنهما صفتان سلبيتان كل منهما عبارة عن سلب معنى لايليق بالباري سبحانه و ليس لهما معنى موجود في الخارج عن الذهن .

قول الإمام الفخر

قال الإمام الفخر في " الأربعين " : لما ثبت انتهاء المصنوعات إلى الواجب الوجود لذاته - و العدم على الواجب ممتنع - وجب أن يكون قديما أبدياً فلاحاجة إلى جعله مسئلة مستقلة إلا أن المتكلمين لما لم يذكروا تلك الطريقة بل أثبتوا أن هذه الموجودات محتاجة إلى موجود سواها فاحتاجوا في ذلك إلى وجوه أخرى .

الباري سبحانه أبدي باق والبرهان عليه

فقالوا : لو لم يكن الواجب الوجود قديما أزليا لكان محدثا محتاجا إلى محدث آخر و تسلسل ، و إلى هذا البرهان أشار الشارح في إثبات القدم و لو لم يكن أبدياً باقياً لكان عدمه بعد وجوده ، فلايخلو إما أن يكون عدمه بنفسه أو بطريان ضده أو بانتفاء شرط وجوده ، و الأول ممنوع لأن الوجود مقتضى ذاته امتنع أن يؤثر عدمه لأن ما

بالذات لايختلف عنه ، و الثاني أيضاً ممنوع لأن الضد المقتضي عدمه إما قديم أو حادث ، الأول لايجوز و إلا لم يوجد معه من الابتداء لأن التضاد يمنع الاجتماع ، و الثاني أيضاً لايجوز لأن هذا الضد محدث و القديم أقوى من الحادث فاندفاع الضد أولى من انعدامه بالضد ، و الثالث أيضاً ممنوع لأن الشرط لايخلو إما أن يكون حادثا أو قديما فإن كان حادثا امتنع أن يكون وجود القديم مشروطاً بحادث ، و إن كان قديما فالكلام في امتناعه مثل الكلام في امتناع الضد القديم ، و لما بطلت الأقسام امتنع عدم واجب الوجود و ثبت البقاء و هو المطلوب .

((هذا تصريح بما علم التزاما)) : بناء على ما ذكره الشارح من حقيقة اسم الجلالة بالذات واجب الوجود ، ((إذ الواجب لايكون إلا قديما)) : إذ من تعقل من لايقبل العدم و يمتنع عليه جميع أنحاء العدم تعقل أنه ليس معدوما عدما سابقا و عدما لاحقا و هو معنى الأزلية و الأبدية ، و من هذا ظهر أنه لاحاجةإلى إقامة الحجة عليه و إن ماذكره الشارح تنبيهاً على إزالة الخفاء .

لاابتداء لوجود واجب الوجود وقد ورد به القرآن

((أي لا ابتداء لوجوده)) : و قد ورد به القرآن العظيم و قال : ﴿ هو الأول ﴾ و الأصل هو الأولية الحقيقية فلايسبقه عدم و إلا لكان العدم سابقا من وجوده فالقدم إنما هو عبارة عن سلب العدم السابق على الوجود و إن شئت قلت : هو عبارة عن عدم الأولية للوجود و إن شئت قلت : هو عبارة عن عدم افتتاح الوجود و العبارات الثلاث بمعنى واحد . هذا معنى القدم في حقه سبحانه باعتبار ذاته العلي و صفاته الجليلة السنية . و أما معناه إذا أطلق في حق الحادث كما إذا قلت مثلا : هذا بناء قديم و عرجون قديم فهو عبارة عن طول مدة وجوده و إن كان حادثا مسبوقا بالعدم كما في قوله تعالى : ﴿ إنک لفي ضلالک القديم ﴾ و قوله تعالى : ﴿ كالعرجون القديم ﴾ و القدم بهذا المعنى على الله تعالى محال لأن وجوده لايتقيد بزمان و لا مكان لحدوث

كل منهما فلايتقيد بواحد منهما إلا ما هو حادث و قد ورد القرآن بأبديته و بقائه أيضاً، و قال : ﴿ هو الآخر ﴾ و البقاء إنما هو عبارة عن سلب العدم اللاحق للوجود و إن شئت قلت : هو عبارة عن عدم الآخرية للوجود و العبارتان بمعنى واحد ، بعض الأئمة يقول: معنى البقاء في حقه سبحانه : استمرار الوجود في المستقبل إلى غير النهاية كما أن معنى القدم في حقه استمرار الوجود في الماضي .

برهان وجوب البقاء وبرهان وجوب القدم له سبحانه

أما برهان وجوب البقاء له سبحانه فلأنه لو أمكن أن يلحقه العدم لانتفى عنه القدم لكون وجوده حينئذ يصير جائزا لا واجبا ، و الجائز لايكون وجوده إلا حادثا ، و لاشك أن وجوب القدم مستلزم لوجوب البقاء له ، فلما قام البرهان القاطع على وجوب قدمه وجب بقائه . و أما برهان وجوب القدم لأنه إذا ثبت وجوده تعالى بماسبق من البرهان - و هو افتقار الكائنات كلها إليه سبحانه - فإنه يجب له القدم ، و برهانه : أنه لو لم يكن قديما لكان حادثا لوجوب انحصار كل موجود في القدم و الحدوث ، فمتى انتفى وجود أحدهما تعين الآخر و الحدوث عليه سبحانه مستحيل لأنه يستلزم أن يكون له محدث لما عرفت في حدوث العالم ، ثم محدثه لابد أن يكون مثله فيكون حادثا فله أيضاً محدث و يلزم أيضاً في هذا المحدث ما لزم في الذي قبله من الافتقار إلى محدث آخر و هكذا ، فإن انحصر العدد لزم الدور و استحالة الدور ظاهرة لأنه يلزم عليه تقدم كل واحد من المحدثين على الآخر أو تأخره عنه و ذلك جمع بين متنافيين ، بل و يلزم عليه أيضاً تقدم كل واحد منهما على نفسه و تأخره عنها بمرتبتين أو بمراتب و ذلك تهافت لايعقل . و إن لم ينحصر العدد و كان قبل كل محدث محدث آخر قبله لزم التسلسل و هو أيضاً محال لأنه يؤدي إلى فراغ ما لا نهاية له و ذلك أيضا لايعقل ، و إذا استحال الحدوث على الباري سبحانه وجب له القدم و هذا تفصيل ما اجمله الشارح في برهان وجوب القدم و قال :

.... إذ لو كان حادثا مسبوقا بالعدم لكان وجوده من غيره ضرورة حتى وقع في كلام بعضهم أن الواجب و القديم مترادفان لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين ....

((إذ لو كان حادثا مسبوقا بالعدم)) : وصف كاشف احترز به عن الحدوث الذاتي ، ((لكان وجوده)) : يعني وجود واجب الوجود ((من غيره ضرورة)) : و التالي باطل و إلا لم يكن محدثا لجميع ماسواه ، و حاصله : إذ لو كان حادثا لاحتاج في وجوده إلى غيره فلايكون واجبا لأن الواجب ما يكون وجوده من ذاته بالنظر إلى ذاته و إذ لم يكن الواجب الوجود بالنظر إلى ذاته لكان ممكنا فيكون حادثا فيحتاج إلى محدث ، فالقدم لازم قطعي للواجب ظاهر اللزوم جداً بحيث يظن وحدة المفهوم في لفظ الواجب و القديم و قال : ((حتى وقع في كلام بعضهم أن الواجب و القديم مترادفان)) : فحينئذ تكون دلالته على القديم صريحة و هذا غاية لقوله الواجب لايكون إلا قديما . و أما الترادف فهو في الأصل : ركوب أحدهما خلف الآخر فكل لفظ يكون وضعه أو لايكون راكبا على المعنى سابقا و كل لفظ يكون وضعه بعده يكون راكباً عليه خلفه . ((لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين)) : رد على من جعلهما مترادفين و لعله ظفر به في كلام أحد لأن الترادف في اصطلاح القوم عبارة عن الاتحاد في المفهوم لأن مفهوم الواجب أن يكون وجوده لذاته ، و مفهوم القديم هو أن لايكون لوجوده بداية فأين مفهوم هذا من ذاك فأين الاتحاد فأين الترادف ؟ !!! فما وقع في عبارة بعضهم أن الواجب و القديم مترادفان بطلانه ظاهر.

.... و إنما الكلام في التساوي بحسب الصدق فإن بعضهم على أن القديم أعم من الواجب لصدقه على صفات الواجب بخلاف الواجب فإنه لايصدق عليها و لا استحالة في تعدد الصفات القديمة و إنما المستحيل تعدد الذوات القديمة و في كلام بعض المتأخرين كالإمام حميدالدين الضرير و من تبعه تصريح بأن الواجب الوجود لذات هو الله تعالى و صفاته ....

((و إنما الكلام في التساوي بحسب الصدق)) : ، و التساوي : و هو أن يصدق كل منهما على كل ما يصدق عليه الآخر ، و اختلفوا في أن القديم أعم من الواجب أو مساوٍ له او مرادف له فقيل بالثالث و قدرده الشارح و قيل بالأول فقال : ((فإن بعضهم على أن القديم أعم لصدقه على صفات الواجب بخلاف الواجب فإنه لايصدق عليها)) : يعني على صفات الواجب الوجود . و حاصله : أن القديم أعم من الواجب لأن الواجب الوجود واجب و قديم و صفاته قديمة أزلية غير واجبة و إلا يلزم تعدد الواجبات . و لما ورد عليهم أن القديم لو كان أعم و صدق على صفات الباري سبحانه وجب تعدد القدماء فأجابوا و قالوا : ((و لا استحالة في تعدد الصفات القديمة و إنما المستحيل تعدد الذوات القديمة)) : ، و ذلک يجري إلى القول بتعدد الواجب و بطلانه لايخفى و قيل بالثاني .

قال بعض الأشياخ: الواجب الوجود لذاته هو الله و صفاته و الرد عليهم

فقال : ((و في كلام بعض المتأخرين كالإمام " حميد الدين الضريرؒ " و من تبعه)) :
قال بعض الأذكياء في الفوائد البهيئة هو " على بن محمد بن على " نجم العلماء "حميد الدين الضرير البخاري " كان إماماً كبيراً فقيها أصوليا محدثا مفسرا جدليا كلاميا حافظا متقنا انتهت إليه رياسة العلم بما وراء النهر و طبق الأرض صيت جلاله

في الدهر ((تصريح بأن الواجب الوجود لذاته هو الله و صفاته)) : و إليه ذهب الشيخ الفقيه الولي الصالح ابو عبدالله محمد بن يوسف " السنوسي " و هذا مذهب ابن "التلمستاني " و اختاره " الدسوقي " ، قالوا : إن ذاته تعالى و صفاته كل منهما قديم بالذات و بالزمان لأن كلا منهما لم يفتقر في وجوده لمؤثر و لا أول لوجوده خلافا "للفخر و العضد و السعد و السيد " ، قالوا : إن إسناد صفاته تعالى لذاته بالإيجاد إن ذاته أثر في صفاته بطريق العلة فالصفات عندهم ممكنة لذاتها و واجبة لغيرها ، و قالوا إن تأثيره في الصفات بطريق الإيجاد مستثنى من إطلاقه أنه سبحانه فاعل بالاختيار فعندهم لا واجب بالذات إلا الذات ، قال " الدسوقي " راداً عليهم : خلافا لما ذهب إليه الأعاجم كالفخر و السعد و العضد : من أن صفاته قديمة بالزمان فقط لأنها ناشئة عن المولى بطريق العلة فهي عندهم ممكنة لذاتها و واجبة لغيرها ، و قد شنع ابن " التلمساني " على من قال بذلك ثم قال بعد هذا : و هذا القول لم يرتض به " السنوسي " و لا غيره من المحققين و شنعوا على القائلين به ، و الحق أن صفاته تعالى واجبة لذاتها مثل ذاته و أنه تعالى فاعل بالاختيار فقط و لم يؤثر بالعلة في شيء و لعل هذا القول لما كان ساقطا عن الاعتبار صار كأنه لم يقل به أحد من المؤمنين . انتهى كلامه من طغيان قلمه ، و لقائل أن يقول : إن الصفة محتاجة مفتقرة إلى موصوفها و الواجب لايحتاج إلى شيء في وجوده ؟ أجابوا أن المراد بوجوبها وجوب لذاته تعالى و أنها مستندة إليه إيجاباً لا اختياراً ، أقول رادا عليهم ، هذا شغب فاسد أنه لايقال له واجب الوجود بل واجبه الثبوت للذات لأن المراد بالوجوب هو الوجوب في نفسه على أنه لايختص بصفاته بل يعم جميع لوازم كل شيء و ذاتياته فانها واجبة الثبوت لذاته فيكون واجب الوجود شاملا لجميع ذلك ، و أيضاً لا إشتراك معنى بين وجوب الوجود في نفسه و وجوب الثبوت لغيره فكيف يطلق عليهم الفظ واحد ؟ و أيضاً على هذا لايحصل الدعوى من تساويهما لأن الواجب أعم من القديم .

.... و استدلو على أن كل ما هو قديم فهو واجب لذاته بأنه لو لم يكن واجبا لذاته لكان جائز العدم في نفسه فيحتاج في وجوده إلى مخصص فيكون محدثا إذ لا نعنى بالمحدث إلا ما يتعلق وجوده بإيجاد شيء اٰخر ثم اعترضوا بأن الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية و البقاء معنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى فأجابوا بان كل صفة فهي باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة و هذا كلام في غاية الصعوبة فإن القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد ....

((و استدلوا على أن كل ما هو قديم فهو واجب لذاته)) : و يلزم منه أن لايحتاج إلى الغير و أنه من أبطل الأباطيل ، ((بأنه لو لم يكن واجباً لذاته لكان جائز العدم في نفسه)) : إذ لا واسطة بين القديم و الحادث لأن التقابل بين القديم و الحادث تقابل الإيجاب و السلب ، لأن القديم هو الموجود الذي لا ابتداء لوجوده و الحادث هو الموجود الذي يكون لوجوده ابتداء فلاواسطة بين الايجاب و السلب و إلا لزم ارتفاع النقيضين أو لزم اجتماعهما ، ((فيحتاج في وجوده إلى مخصص)) : يخصص الوجود بالوقوع لأن الوجود و عدمه متساويان و الترجيح بلا مرجح ممنوع ((فيكون محدثا)) : يعني حدوثا ذاتياً لأنه المقابل للواجب لذاته و يدل عليه قوله : ((إذ لانعني بالمحدث إلا ما يتعلق وجوده بإيجاد شيء آخر)) : و هذا معنى الحدوث الذاتي عند الفلاسفة ، ((ثم اعترضوا)) : أصحاب هذه المصيبة العظيمة على أنفسهم حيث قالوا بوجوب الصفات لذاته و هذه الشبهة مبنية على عدم بقاء الأعراض و امتناع قيام

العرض بالعرض و واردة على وجوب الصفات و بقائها .

قالوا: الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية و البقاء معنى فيلزم الخ

قالوا : ((بأن الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية و البقاء معنى)) : يعني أن البقاء صفة فيحتاج بالضرورة إلى موصوف يقوم به ((فيلزم قيام المعنى بالمعنى)) : و ذلك يجري إلى القول بجواز قيام العرض بالعرض و ذلك محال لأن ما لايقوم بنفسه لايصلح ليقوم به غيره ، أقول راداً عليهم : إن قيام المعنى بالمعنى إنما هو في اتصاف وصف وجودي بوصف وجودي و أما البقاء إنما هو وصف سلبي لأنه عبارة عن سلب العدم اللاحق فاتصاف وصف وجودي بأمر سلبي ليس فيه قيام المعنى بالمعنى فأين يلزم على اتصاف صفاته بالبقاء قيام المعنى بالمعنى ؟ . و أيضاً لايخفى عليهم أن الصفات لما كانت واجبة لذاتها فتلك الصفات حينئذ لا محالة هي ذوات مستقلة فلايتوجه هذا الشك أصلا و رأساً .

و التعجب من هذه السخافة و الحماقة أوردوا هذا السوال السخيف و أجابوا منه بالجواب الضعيف و غمضوا و عموا و صموا من أعظم المصيبة الواردة على مذهبهم و هو لزوم تعدد الواجبات و عدم قيام الواجب بنفسه . أقول : و بقي شيء آخر يرد عليهم و هو أن القدم و البقاء يتصفان بالقدم و البقاء فَيَتَسَلْسَلُ ، قلت : هذا لايرد عليهم لأنه تسلسل في أمور عدمية لأن القدم الذي هو صفة للقدم معناه سلب العدم عن هذا القدم بمعنى أن القدم في نفسه ليس بحادث ، و البقاء الذي هو صفة للبقاء معناه سلب العدم عن هذا البقاء فتأمل و لا تغفل .

((فأجابوا بأن كل صفة)) : يعني من الصفات العلية السنية ، ((فهي باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة)) : قالوا : إنه ليس البقاء صفة وجودية عارضة حتى يلزم قيام العرض بالعرض بل إنما هو عبارة عن استمرار الوجود و

هذا ليس بأمر زائد على الوجود ، قال " القاضي " في " المواقف " : لانسلم أن البقاء عرض بل هو أمر اعتباري يجوز أن يتصف به العرض كالجوهر و قال شارحه الشريف : و إن سلم كونه عرضاً فلانسلم امتناع قيام العرض بالعرض لأنه مبني على أن العرض لايبقى زمانين ، و الحق : أن العرض يبقى زمانين و ليس من صفاته النفسية انعدامه بمجرد وجوده بل قال " الفاضل اللاهوري " في " حواشي الخيالى " إن القول بان العرض لايبقى زمانين سفسطة فافهم .

((و هذا الكلام)) : يعني مسئلة قدم الصفات و كون الصفات واجبة لذاتها ، ((في غاية الصعوبة)) : يعني في أعلى مراتب الأشغال لأنه يلزم إما تعدد الواجبات أو تعدد القدماء أو نقض الكلية القائلة بأن كل ممكن حادث .

التشنيع البليغ على قول المتأخرين: الصفات واجبة الوجود لذاتها

((فإن القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد)) : هذا رد بليغ و تشنيع بليغ على المتأخرين يعني أن قولهم : إن الصفات واجبة الوجود لذاتها يستلزم القول بتعدد الواجب لذاته و هو مناف للتوحيد ؟ أجابوا عنه بوجهين : أحدهما : أن المنافي للتوحيد هو إثبات الذوات الواجبة لا إثبات صفات واجبة قائمة بذات الواجب الوجود ، و ثانيهما : أن المراد بقولهم صفات الله سبحانه واجبة بالذات معناه أنها واجبة لذات الواجب الوجود بطريق الإيجاب لا بطريق الاختيار لئلا يلزم كون الذات محل الحوادث و هذا لاينافي إمكانها في حد نفسها و احتياجها إلى موصوفها ، هذا غاية الاعتذار من جانبهم و اختاره السعد و تبعه[1] عبدالحكيم و فيه نظر ، لأنه لايطابق قولهم الواجب لذاته هو الله و صفاته بطريق العطف لأن معناه الواجب الوجود واجب لذاته و صفاته واجبة لذاتها و لأنه يخالف استدلالهم فإنه صريح في أن كل قديم فهو واجب بالذات و ليس جائز العدم في نفسه . و الحق أن هذا القول شنيع جدا كما لايخفى و سخيف بوجوه كما ترى و نعم ما قيل " لن يصلح العطار ما أفسده الدهر " .

---

[1] في حواشيه على شرح العقائد العضدية لجلال الدواني .

.... و القول بإمكان الصفات ينافي قولهم بأن كل ممكن فهو حادث فإن زعموا أنها قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم و هذا لاينافي الحدوث الذاتي بمعنى الاحتياج إلى ذات الواجب ....

قوله: القول بإمكان الصفات هذا رد على قول البعض

((و القول بإمكان الصفات)) : هذا رد على قول البعض و هم الجمهور قالوا : إن القديم أعم لصدقه على صفاته الواجبة و إن الواجب الوجود لذاته هو الله الباري سبحانه لا صفاته فيجب أن تكون الصفات ممكنة لا واجبة ((ينافي قولهم بأن كل ممكن فهو حادث)) : فلايثبت قدم الصفات و يلزم عليهم أن يكون الواجب الوجود محلا للحوادث و لايبعد أن يجاب أن المراد به الذات الممكن لا مطلق الممكن إذ دليله الصدور بالاختيار و الصفات صادرة بالإيجاب . و لقائل أن يقول : لم لايجوز أن تكون الصفات قديمة بالزمان و حادثة بالذات فلايلزم الفساد إذ لاتنافي بين الحدوث الذاتي و القدم الزماني ؟ .

قوله: فإن زعموا جواب عن هذا الرد

فأجاب عنه بقوله : ((فإن زعموا)) : يعني القائلون بإمكان الصفات في الجواب عن هذه المنافات ((أنها قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم و هذا لاينافي الحدوث الذاتي بمعنى الاحتياج إلى الذات الواجب تعالى)) : يعني مرادهم بقولهم : كل ممكن حادث . هو الحدوث الذاتي و هو لاينافي القدم الزماني فالصفات حادثة بالذات لأنها في وجودها مفتقرة إلى الذات الواجب و قديمة بالزمان إذ لا أول لوجودها .

.... فهو قول بما ذهب إليه الفلاسفة من انقسام كل من القدم و الحدوث إلى الذاتي و الزماني و فيه رفض لكثير من القواعد و سيأتى لهذا زيادة تحقيق إن شاء الله تعالىٰ ، الحي القادر العليم السميع البصير ....

((فهو قول)) : يعني القول بالحدوث الذاتي ((بما ذهب إليه الفلاسفة)) القائلة بقدم بعض الممكنات ، ((من انقسام كل من القدم و الحدوث إلى الذاتي و الزماني)) : لكن لا محيص عنه في باب الصفات بالنظر الدقيق فتدبر، ((و فيه)) : يعني في القول بأن الصفات قديمة بالزمان حادثة بالذات ((رفض لكثير من القواعد)) : يعني القواعد الإسلامية المبنية على الفاعل المختار لا الموجب بالذات و الباعث هذا التقسيم قد بيناه فيما تقدم عند تقسيمهم القدم لذاتي و زماني و الحادث كذلك و بالله التوفيق .

((و سيأتي)) : يعني في مباحث الصفات ((لهذا)) : يعني لكون الصفات واجبة أو ممكنة ((زيادة تحقيق إن شاء الله تعالى)) : و هي هذه أن الصفات ممكنة في أنفسها و معنى قولهم واجب الوجود هو الله سبحانه و صفاته إن الصفات واجبة لذات الحق سبحانه و هذا التأويل قد أبطلناه بوجوه عديدة فتذكر.

الواجب الوجود لم يزل موجوداً و بالحياة موصوفاً سمعاً و عقلاً

و لما كان من العقيدة الإسلامية الواجبة أن نعتقد أن الله سبحانه موصوف بالحياة و العلم و القدرة و الإرادة و السمع و البصر، فقال : ((الحى)) : يعني أن الله سبحانه لم يزل موجوداً بالحياة موصوفاً أما سمعاً فقال الله سبحانه : ﴿ الحي القيوم ﴾ فهو حي قيوم لا ابتداء لحياته و لا أمد لبقائه احتجب عن العقول و الأفهام مثل ما احتجب عن الأبصار و أما عقلا فلأن افتقار كل ما سواه إليه فهو يوجب له الحياة و عموم القدرة و الإرادة و العلم إذ لو انتفى شيء من هذه

لأمكن أن يوجد شيء من الحوادث فلايفتقر إليه شيء ، كيف ! و هو الذي يفتقر إليه كل ما سواه ، و قدم الحياة مهنا لكون الحياة شرطاً في الاتصاف بالصفات بعدها و الشرط مقدم على المشروط طبعاً .

اتفق الناس على أنه سبحانه موصوف بالحياة ثم اختلفوا

أقول : اتفق الناس على أنه سبحانه موصوف بالحياة ، ثم اختلفوا في معنى كونه حيا ، فذهب الفلاسفة و " أبوالحسين " من مشائخ المعتزلة إلى أن الحياة عبارة عن صحة اتصافه بالعلم و القدرة ، فإذاً معنى الحياة ما به صحة الإدراك و صدور الأفعال الإرادية فليس هناك إلا الذات المستلزم لانتفاء الامتناع . و ذهب الباقون أعنى الجمهور منا و من المعتزلة إلى أنها عبارة عن صفة تقتضى هذه الصحة و يدل على هذه الصفة أنها لو لم تكن صفة تقتضى هذه الصحة لكان اختصاصه بهذه الصحة ترجيحاً بلا مرجح و هو باطل كما لايخفى .

الواجب الوجود عالم بجميع الموجودات والرد على الفلاسفة الدهرية

((القادر العليم)) : يعني و من الصفات الحقيقية الذاتية صفة العلم ، و هي صفة قديمة أزلية تنكشف المعلومات عند تعلقها بها ، فالله سبحانه عالم بجميع الموجودات لايعزب عن علمه مثقال ذرة في العلويات و السفليات و أنه سبحانه يعلم ما كان من بدأ المخلوقات و ما يكون من أواخر الموجودات . قال الله سبحانه : ﴿ و هو بكل شيء عليم ﴾ و قال : ﴿ ألا يعلم من خلق و هو اللطيف الخبير ﴾ و قال : ﴿ و يعلم ما في البر و البحر و ما تسقط من ورقة إلا يعلمها و لا حبة في ظلمات الأرض و لا رطب و لا يابس إلا في كتاب مبين ﴾ و قال : ﴿ و ما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الأرض و لا في السماء ﴾ و قال : ﴿ و ان الله قد أحاط بكل شيء علما ﴾ . و الآية القرآنية غير محصاة في هذا الباب ، و جميع هذه النصوص رد على الفلاسفة الدهرية الذين يقولون : إنه سبحانه لايعلم الجزئيات المتغيرة ورد على الرافضة و على القدرية الذين يقولون : إنه لايعلم الشيء قبل أن يخلقه و يوجده و هذه كلها كفريات و الله سبحانه ينتقم منهم بعدله .

السمع والبصر صفتان حقيقيتان ذاتيتان

((السميع البصير)) : السمع و البصر: إنهما صفتان حقيقيتان ذاتيتان ينكشف بهما الشيء و يتضح كالعلم فإنه سبحانه يسمع بالأصوات و الحروف و الكلمات بسمعه القديم الذي هو نعت له في الأزل و أنه سبحانه يبصر بالأشكال و الألوان و بخفيات الأمور ببصره القديم الذي هو له صفة في الأزل ، و سمعه و بصره مخالفان لسمعنا و بصرنا في التعلق ، إذ سمعنا إنما يتعلق عادة ببعض الموجودات و هي الأصوات على وجه مخصوص من عدم البعد و السر جداً و من غير العادة قديتعلق سمعنا بغير الأصوات مثل سماع موسى لكلام الله القديم الذي ليس بحرف و لا صوت ، و بصرنا إنما يتعلق عادة ببعض الموجودات و هي الأجرام و ألوانها و أكوانها في جهة مخصوصة و على صفة مخصوصة ، و أما البعض الآخر نحو الملائكة و الجن فعدم أبصارنا له لعدم تعلق قدرة الله سبحانه بأبصارنا له أو لتعلقها بعدمه . و أما سمع الباري سبحانه و بصره فيتعلقان بكل موجود قديما كان أو حادثا فيسمع و يرى في أزله ذاته العلى و جميع صفاته الوجودية و يسمع و يرى مع ذلك فيما لايزال ذوات الكائنات و جميع صفاتها الوجودية سواء كانت من قبيل الأصوات أو من غيرها أجساما كانت أو أكونا أو ألوانا أو غيرها .

برهان وجوب السمع والبصر سمعاً وعقلاً

وأما برهان وجوب السمع والبصرأماسمعاًفقوله سبحانه : ﴿ وهوالسميع البصير﴾ وقدنقل غيرواحد من علماء السنةانعقادالإجماع على أنه سبحانه سميع بصير. و قال السعد في " شرح المقاصد " : انعقدإجماع أهل الأديان بل إجماع العقلاء على ذلك، و أما الأخبار النبوية فلا تحصى ، و اما عقلا فلولم يتصف بهمالزم أن يتصف بأضدادها و هي نقائص و النقص عليه سبحانه محال ، و أيضاً لو اتصف بتلك النقائص لزم ان يكون بعض مخلوقاته أكمل منه لسلامة كثير من المخلوقات من تلك النقائص و المخلوقات يستحيل أن تكون أشرف من خالقها .

.... الشائي المريد لأن بداهة العقل جازمة بأن محدث العالم على هذا النمط البديع و النظام المحكم مع ما يشتمل عليه من الأفعال المتقنة ....

((الشائي المريد)) : أما برهان وجوب الإرادة فهو الكتاب قال الله سبحانه : ﴿ يفعل الله ما يشاء ﴾ و قال : ﴿ إن الله يحكم ما يريد ﴾ و قال : ﴿ فعال لما يريد ﴾ : و قال : ﴿ يريد الله بكم اليسر و لايريد بكم العسر ﴾ و الإرادة و المشيئة هما من الصفات الحقيقية الذاتية الأزلية ، فهو سبحانه لم يزل موصوفا بإرادته و مريداً في الأزل وجود الأشياء في أوقاتها التي قدرها فوجدت فيها كما علمها و أرادها و قدرها من غير تقدم و لا تأخر و تبدل و تغير.

اتفق سلف الأمة على أن الباري مريد لجميع الكائنات على وفق حكمته و طبق تقديره

و اتفق سلف الأمة و أئمتها على أن الله سبحانه مريد لجميع الكائنات على وفق حكمته و طبق تقديره و قضائه في خليقته ، و أن إرادته ليست مثل إرادة المخلوقات فما شاء الله كان و ما لم يشأ لم يكن فهو فعال لما يريد كما يريد . فبضرورة العقل أن لا حياة للقلوب إلا بأن تعرف ربها و معبودها و فاطرها بأسمائه و صفاته و أفعاله . و من المستحيل أن تستقل العقول البشرية بإدراك ذلك فاقتضت حكمته بأن يبعث الأنبياء و جعل مفتاح دعوتهم و زبدة نبوتهم معرفة المعبود بأسمائه و صفاته و أفعاله ((لأن بداهة العقل جازمة بأن محدث العالم)) : يعني موجده جل مجده ، ((على هذا النمط البديع)) : يعني الطريق الغريب ((و النظام المحكم)) : في نضد أطباق المصنوعات من

العلويات و السفليات قال الله سبحانـــه : ﴿ صنع الله الذي أتقن كل شيء ﴾ .

شرح قوله: الأفعال المتقنة وقول الشيخ أبي الحسن الأشعري

((مع ما يشتمل عليه من الأفعال المتقنة)) : السماوية و الأرضية ما نراه و نشاهد بالحواس من آثار الصنعة التي لايشك فيها ذو عقل ، و من بعض ذلك تراكيب الأفلاك و تداخلها و دوام دوراتها على اختلاف مراكزها تداويرها و حواملها ، و البون بين حركاتها و دوران الأفلاك كلها من غرب إلى شرق و دوران الفلك التاسع بخلاف ذلك من شرق إلى غرب و إدارته بجميع الأفلاك مع نفسه ، فحدثت من ذلك حركتان متعارضتان في حركة واحدة ، فبالضرورة نعلم أن لها صانعا محركا على هذه الوجوه المختلفة البديعة الغريبة قال الله سبحانه : ﴿ و لقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحماً ثم انشأناه خلقا آخر فتبارك الله أحسن الخالقين ﴾ و في ذلك إشارة ظاهرة إلى أن هذه التارات و التنقلات إنشاء بعد إنشاء في غاية الدلالة على القدرة العظيمة و وصف الألوهية و الصفة الربوبية ثم الإنشاء الآخر إنه شق الشقوق ، و خرق الخروق ، و أخرج العصب ، و جعل العروق مثل الأنهار الجارية و ألفها على منوال غريب ، و أودع فيه الروح و الحركة و السكون و الإدراك و لغات الكلام و العلم و المعرفة و الفهم و الفطنة و الفراسة، و غير ذلك من الآيات الظاهرة و تمام الصنعة و الحكمة الباهرة . و هذا شيء من عجائب صنعه و غرائب قدرته و كمال حكمته .

.... و النقوش المستحسنة لايكون بدون هذه الصفات ....

((النقوش المستحسنة)) : من إضاءة النجوم و غيرها للطبائع السليمة ((لايكون بدون هذه الصفات)) : قال الشيخ " أبوالحسن " : إن الإنسان إذا فكر في خلقته من أي شئ ابتدأ و كيف دار في أطوار الخلقة ؟ حتى وصل إلى كمال الخلقة عرف يقيناً أنه بذاته لم يكن ليدبر خلقته و يبلغه من درجة إلى درجة و يرقيه من نقص إلى كمال ، عرف بالضرورة أن له صانعاً قادراً عالماً مريداً ؛ إذ لايتصور صدور هذا لأفعال المحكمة المتقنة من طبع لظهور آثار الاختيار فى الفطرة و تبين آثار الأحكام و الإيقان في الخلقة ، فله صفات دلت أفعاله عليها لايمكن جحدها و كما دلت الأفعال على كونه عالماً قادرا مريدا دلت على العلم و القدرة و الإرادة لأن وجه الدلالة لايختلف شاهداً و غائبا . و أيضاً لا معنى للعالم حقيقة إلا أنه ذو علم و لا للقادر إلا أنه ذو قدرة و لا للمريد إلا أنه ذو إرادة فيحصل بالعلم الإحكام و الإتقان و يحصل بالقدرة الوقوع و الحدوث و يحصل بالإرادة التخصيص بوقت دون وقت و قدر دون قدر و شكل دون شكل ، و هذه الصفات لن يتصور أن يوصف بها الذات إلا أن يكون الذات حياً بحياة للدليل الذي ذكرناه هذا كلامه بلفظه ، قال الراقم : و بالجملة فجميع ما ترى عينک الباصرة فهو دلائل ظاهرة على أن المصنوعات مخلوقة بتقدير شامل و تدبير كامل و حكمة بالغه و قدرة غالبة غير متناهية ، و لوجمعت عقول العقلاء واحداً ثم تفكروا بذلک العقل في جناح بعوضة حتى يجدوا تركيباً أحسن منه لفنت تلک العقول و انقطعت تلک الأفكار و الوسواس و لم تصل إلى درک ذرة من ذرات حكمته في تلک البعوضة . قال بعض الأكابر:

أبدا عقول ذوى العقل بأسرها ... متحيرات في دوام حياته

لبديع صنعته عليه شواهد ... تبدو على صفحات مصنوعاته

.... على أن أضدادها نقائص يجب تنزيه الله تعالى عنه و أيضا قدورد الشرع بها و بعضها مما لايتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح التمسک بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود الصانع و كلامه و نحو ذلک مما يتوقف ثبوت الشرع عليه ....

((على أن أضدادها)) : يعني أضداد هذه الصفات العلية ((نقائص يجب تنزيه الله تعالى عنها)) : هذه حجة ثانية و تقريرها : أنه سبحانه لو لم يتصف بهذه الصفات وجب أن يتصف بأضدادها و هي نقائص ، و إذ كان انتفائها عنه أمراً يقينياً فثبوت هذه الصفات له سبحانه أمر يقيني بالضرورة ((و أيضاً قد ورد الشرع بها)) : هذه حجة ثالثة و تقريرها : أن النصوص القطعية من الكتاب و السنة نطقت بإثباتها ، و بالله التوفيق . و لما كان لقائل أن يقول : إن ثبوت الشرع موقوف على تلک الصفات فلو استدل ثبوت الشرع عليها يكون دوراً ؟ فأجاب عنه بقوله : ((و بعضها مما لايتوقف ثبوت الشرع عليها)) : على الصفات التي هي البعض من الصفات المشار إليها ((فيصح التمسک بالشرع فيها)) : يعني في الصفات التي لايتوقف ثبوت الشرع عليها ((كالتوحيد)) : يعني كما أن التوحيد لايتوقف ثبوت الشرع عليه فيصح التمسک بالشرع على التوحيد ((بخلاف وجود الصانع و كلامه و نحو ذلک)) : نحو ثبوت علمه و قدرته و إرادته فإن تصديق الشرع و معرفته على وجود الصانع الواجب الوجود و كلامه ((مما يتوقف ثبوت الشرع عليه)) : فإنه لايصح التمسک بالشرع فيها و إلا لزم الدور و بالله التوفيق .

بسم الله الرحمن الرحيم

التقديسات و التنزيهات

قال الله سبحانه : ﴿ سبح اسم ربک الأعلى ﴾ و قال : ﴿ يسبحون الليل و النهار لايفترون الله ﴾ و قال : ﴿ يسبح له السمٰوات السبع و الأرض و من فيهن ﴾ و قال : ﴿سبحان ربک رب العزة عمايصفون ﴾ .

الباري سبحانه تنزه عن الشبيه والنظير

الحمد لله الذي تنزه عن الشبيه و النظير و تنزه في ذاته و صفاته و أفعاله عن العديل و النظير ، أقول بتوفيق الله سبحانه و حسن توفيقه : من تأمل في كلام الله سبحانه وجده محشواً بتنزهه تارة بالتصريح و تارة بالتلويح و تارة بالإشارات و تارة بما تقصرعنه العبارات ، و هو الذي لا نظير في ذاته و لا في صفاته ، و لا في أفعاله فتعالى أن تدركه العقول و العلوم فلايبلغ أحد شيئاً من كنه معرفته و لا حقيقة صفته ؛ إذ ليس مثل ذاته ذات و لا مثل صفاته صفات و الكيفية عن وصفه غير معقولة و لا موهومة كيف يكون ذلک ؟ ، و هو قديم الذات و الصفات و التخيل إنما يكون في الحادثات و من الجهل البين أن يطلب العبد المقهور بكنه درک ما لايدرک و قد تنزه عن أن يدرک بالحواس أو يتصور بالعقل الحادث و القياس . فمن حقق نظره و استعمل فكره وجد نفسه أجهل الجاهلين بعظمة العظيم فلايقدره أحد قدره و لايعرفه سواه فسبحانه ما أثنى عليه حق ثنائه غيره و لا وصفه بما يليق به سواه ، عجز الأنبياء عن ذلک قال أجلهم قدراً و أرفعهم محلا و أبلغهم نطقامع ما أعطى جوامع الكلم : لاأحصى ثناء عليک كما أثنيت أنت على نفسک .

و هؤلاء العلماء ورثة الأنبياء الذين يرجح مرادهم على دم الشهداء و يستغفر لهم من في السماوات و الأرض حتى الحيتان في الماء ، دلوا الناس على ما جاءت به الأنبياء بقدرة الطاقة الإنسانية . فمن حق العبد الطالب للنجاة حراسة قلبه و سمعه عن خزعبلات المبتدعة من القدرية و الرافضية و الخارجية و الكرامية و الجهمية و الحشوية و الجهوية و المودودية و النجرية و القرآنية الهندية ، و هولاء الملاحدة الملاعنة ليس في أيديهم شيء من الدين و ليس بين أيديهم لا حساب و لا كتاب و الله جل و عز ينتقم منهم بما أثاروا الفتن بين العوام .

.... ليس بعرض لأنه لايقوم بذاته بل يفتقر إلى محل يقومه فيكون ممكنا ....

أقول : و لما كانت المباينة بين العرض و الألوهية و الربوبية ظاهرة و لذا لم يقل أحد من بنى آدم و طائفة من الناس بألوهية العرض و ربوبيته فقدم العرض على سائر التنزيهات .

الواجب سبحانه ليس بعرض وبرهانه العقلي

فقال : ((و ليس بعرض)) : قال بعض الأشياخ : لأن الباري سبحانه موصوف بالحياة و العلم و القدرة و الإرادة و غيرها من الصفات و العرض ليس موصوفا بهذه الأوصاف إذ لايتعقل هذه الأوصاف إلا لذات موجود قائم بنفسه ، و من صفات نفسه وجوب العدم له في الزمان الثاني لوجوده بحيث لايبقى أصلا و هذا مستحيل على الباري سبحانه . و من صفات نفسه قيامه بالجرم و إليه أشار بقوله : ((لأنه لايقوم بذاته)) : لأن العرض إنما هو عبارة عن الموجود في الموضوع ((بل يفتقر إلى محل)) : مستغن عن الحال متقوم بنفسه لا به ((يقومه)) : في قيام ذاته و تحققه و وجوده و الافتقار و الاحتياج دليل الحدوث فيكون حادثا و كل حادث ممكن ((فيكون ممكنا)) : فلايكون واجبا . و الحاصل : و مما يجب له سبحانه أن يقوم بنفسه و بذاته، و معنى قيامه بنفسه سلب افتقاره إلى شيء من الأشياء فلايفتقر إلى محل أي ذات سوى ذاته يوجد فيه كما توجد الصفة في الموصوف ، لأن ذلك لايكون إلا للصفات و هو سبحانه ذات موصوف بصفة و ليس بصفة كما يدعيه بعض[1] النصارى يقول : الباري ليس بذات يقوم بنفسه بل صفة تقوم بالغير و إن عيسىٰ قام به الإله قيام الصفة بالموصوف ، و من في معناهم من الباطنية[2] يقولون : إن الإله صفة قائمة بكل أحد من المخلوقات فلذا تراهم : يقولون ما في الجبة إلا الله .

---

(١) و بعضهم يقول إن الإله جوهر مولف من ثلاثة أقانيم إلى آخر ما تقدم .

(٢) هم قوم كفار ينفون الشريعة و يقولون إن ما ورد في القرآن من الأحكام التكلييفية نحو وجوب الصلوة و حرمة الربا ليس المراد ظاهره .

.... و لايمتنع بقاءه و إلا لكان البقاء معنى قائما به فيلزم قيام المعنى بالمعنى و هو محال لأن قيام العرض بالشيء معناه ان تحيزه تابع لتحيزه و العرض لا تحيز له بذاته حتى يتحيز غيره بتبعيته و هذا مبني على أن بقاء الشيء معنى زائد على وجوده و إن القيام معناه التبعية في التحيز و الحق أن البقاء استمرار الوجود و عدم زواله و حقيقته ....

و للشيخ رأس الطائفة طريق آخر في نفي العرض، الواجب للواجب الوجود أن يقوم بذاته و الرد على بعض النصارى و الباطنية

و لما كان للشيخ رأس الطائفة الشيخ " أبى الحسن الأشعري " طريق آخر في نفيه عنه مبني على امتناع بقاء الأعراض و امتناع قيام العرض بالعرض فقال : ((و لايمتنع بقائه)) : و الواجب الوجود واجب البقاء ((و إلا)) : أي و إن كان بقائه ممكنا ((لكان البقاء معنى قائمابه)) : يعني بالعرض ((فيلزم قيام المعنى بالمعنى)) : و هذا يجري إلى قيام العرض بالعرض ((و هو محال)) : خلافا للفلاسفة فإنهم جوزوا قيام العرض بالعرض و احتجوا بأن السرعة و البطوء عرضان قائمان بالحركة القائمة بالجسم فإن الحركة هي المنعوية بالسرعة و البطوء دون الجسم ((لأن قيام العرض بالشيء)) : دليل امتناع قيام العرض بالعرض عند الشيخ و أتباعه ((معناه أن تحيزه تابع ليحيزه)) : يعني أن المعنى بالقيام حصوله في الحيز تبعا لحصول محله و ذلك المتبوع لايكون إلا جوهرا ((و العرض لا تحيز له بذاته حتى يتحيز غيره بتبعيته)) : و هذا معلوم ببداهة العقل و الحواس .

منع الشيخ بقاء الأعراض والرد عليه ردًا مشبعاً

و منع الشيخ بقاء الأعراض ، و قال : إن البقاء عرض قائم بالذات الباقي فلايقوم بالعرض و إلا لزم قيام العرض بالعرض ، ورد بأن البقاء ليس عرضا لأن العرض هو الوصف الوجودي و البقاء وصف سلبي ، فلايلزم على بقاء العرض قيام العرض بالعرض ، فالأولى في بيان استحالة قيام المعنى بالمعنى أي اتصاف الصفة بالصفة أن يقال : لو قام المعنى بالمعنى فإما أن يكون ضداً أو مثلاً أو خلافاً ، و الأقسام الثلاثة باطلة .

أما الأول : فلأن الضدين منافيان لأنفسهما فقيام أحدهما بالآخر يوجب عكس حكمه فيكون العلم جهلا و القدرة عجزاً و الإرادة كراهة و هو محال بأول العقل . و أما الثاني : فلأنه يلزم أن يكون العلم عالما و القدرة قادراً و الحياة حياً و البياض أبيض لأن المثل الثاني يوجب للأول حكمه ، و لا شك أن هذا محال و فيه أيضاً اجتماع المثلين و التخصيص من غير مخصص لأن المثلين متساويان في الحقيقة . و أما الثالث : فلأن نسبة المخالفة نسبة واحدة فلا اختصاص لبعضها بالقيام دون بعض فيلزم عموم الجواز في كل مخالف في قوم السواد بالحركة و العلم و البياض و غير ذلك ، و هذا معلوم البطلان و إذا تبين بطلان قيام المعنى بالمعنى لزم بطلان قيام حكمه و هذا غاية الاعتذار عن الشيخ ، و بالله التوفيق .

((و هذا مبني)) : إشارة إلى تزييف دليل الشيخ ((على أن بقاء الشيء معنى زائد على وجوده)) : يعني أن البقاء أمر موجود بنفسه زائد على وجود شيء ((و إن القيام معناه التبعية في التحيز)) : يعني أن الدليل موقوف على صحة هاتين المقدمتين و هما فاسدتان ، أما فساد المقدمة الأولى : فبأن البقاء لو كان موجوداً لكان باقيا بالضرورة فإن كان باقيا ببقاء آخر لزم التسلسل ، و إن كان باقيا ببقاء الذات لزم الدور ، و إن كان البقاء باقيا بنفسه و الذات باقيا بالبقاء مفتقراً إليه انقلب الذات صفة ، و الصفة ذاتا و هذا مستحيل فليس البقاء أمرا موجوداً زائداً على وجود الشيء .

((و الحق)) : أن البقاء استمرار الوجود و عدم زواله ، لا معنى زائد على الوجود ((و حقيقته)) : يعني و حقيقة البقاء .

.... الوجود من حيث النسبة إلى الزمان الثاني و معنى قولنا وجد و لم يبق أنه حدث فلم يستمر وجوده و لم يكن ثابتا في الزمان الثاني و أن القيام هو الاختصاص الناعت كما في أوصاف الباري تعالى فإنها قائمة بذات الله تعالى و لاتتحيز بطريق التبعية لتنزيهه تعالى عن التحيز...

((الوجود)) : يعني وجود الشيء ((من حيث النسبة)) : يعني نسبة الوجـــود ، ((إلى الزمان الثاني)) : و حاصله : أن البقاء هو الوجود باعتبار استمراره فهو عينه ذاتا و مغائر له اعتباراً بمعنى أن الوجود بالنسبة إلى الزمان الأول ابتداء و الوجود بالنسبة إلى الزمان الثاني بقاء .

و لقائل أن يقول : إن البقاء لو لم يكن زائداً على وجود الذات بل يكون نفس الوجود فلم يصح قول الناس : " وجد الشيء فلم يبق " يعني لم يصح الإثبات و النفي معاً كما لم يصح قول الناس : " وجد الشيء و لم يوجد " ، فعلم بالضرورة أن البقاء زائد على الذات . فأجاب عنه بقوله : ((و معنى قولنا وجد و لم يبق أنه حدث فلم يستمر وجوده و لم يكن ثابتا في الزمان الثاني)) : و حاصله : أن الإثبات و النفى لم يرد اعلى الوجود في زمان واحد بل المثبت هو الوجود في الزمان الأول ، و المنفي هو الوجود في الزمان الثانى فلاتناقض ((و أن القيام هو الاختصاص الناعت)) : كما ذهب إليه الفلاسفة : و هذا فساد المقدمة الثانية يعني لانسلم أن قيام الشيء بغيره عبارة عن حصوله في الحيز تبعاً لحصول ذلك الغير فيه ، بل القيام عبارة عن اختصاص أحد الشيئين بالآخر على وجه يكون الأول نعتا و الثاني منعوتا ، و إن لم يكن ماهية ذلك الاختصاص معلومـة ((كما في أوصاف الباري تعالى فإنها قائمة بذات الله تعالى)) : العلي ((و لاتتحيز بطريق التبعية لتنزيهه تعالىٰ عن التحيز)) : مع امتناع تحيزه ، و إن سلم أن القيام هو حصول الشيء في الحيز تبعا لحصول محله فيه فلم لايجوز أن يكون تحيز محله تبعاً لتحيزم حل آخر و هو الجوهر.

.... و أن انتفاء الأجسام في كل آن و مشاهدة بقائها بتجدد الأمثال ليس بأبعد من ذلك في الأعراض نعم تمسكهم في قيام العرض بالعرض بسرعة الحركة و بطوئها ليس بتام إذ ليس ههنا شيء هو حركة و آخر و هو سرعة أو بطوء بل ههنا حركة مخصوصة تسمى بالنسبة إلى بعض الحركات سريعة و بالنسبة الى البعض بطيئة...

((و أن انتفاء الأجسام في كل آن)) : نقض إجمالي لدليل الشيخ الذي أورده على امتناع بقاء الأعراض ((و مشاهدة بقائها)) : يعني مشاهدة بقاء الأجسام ((بتجدد الأمثال ليس بأبعد من ذلك في الأعراض)) : يعني من الانتفاء و مشاهدة البقاء بتجدد الأمثال في الأعراض ، فإذا كان الحكم ببقاء الأجسام ضروريا مع جواز عدم بقائها كان الحكم ببقاء الأعراض ضرورياً أيضاً مع جواز عدم بقائها فتدبر . و اعلم : و تحقيق المثال من أدق التحقيقات في إطلاقات أرباب الزهد و الذوق و في عبارات الفلاسفة و عنوانات الحكماء المدققين و لصاحب العبقات " عبقة " على تحقيق المثال بديعة بليغة من شاء فليرجع إليها . ((نعم تمسكهم)) : رد لحجة الفلاسفة الذين أوردوه على جواز قيام العرض بالعرض ((في قيام العرض بالعرض بسرعة الحركة و بطوئها)) : بقيامها بها و هما عرضان ((ليس بتام إذ ليس ههنا شيء هو حركة و آخر هو سرعة أو بطوء)) : يعني ليس في الأعيان شيئان متغائران وجود أحدهما حركة و الآخر سرعة قائمة بها كالسواد و البياض بالجسم ((بل ههنا حركة مخصوصة تسمى بالنسبة إلى بعض الحركات سرعة و بالنسبة إلى البعض بطيئة)) : فالسرعة و البطوئة إضافة محضة و أمر اعتباري يعتبره و ينتزعه العقل من نسبة حركة إلى أخرى ، فيه نظر لأن دليل الفلاسفة على دعواهم ليس مقصوراً على هذا المثال بل له موارد أخرى قوية الاعتصام منها ما هو متقرر في مداركهم يقولون : إن الزمان موجود مقدار الحركة فهو عرض قائم بالعرض ، على أن هذا مناقشة في المثال فتأمل .

.........و بهذا تبين أن ليست السرعة و البطوء نوعين مختلفين من الحركة إذ الأنواع الحقيقية لاتختلف بالإضافات و لا جسم لأنه متركب و متحيز و ذلك أمارة الحدوث......................

((و بهذا تبين أن ليست السرعة و البطوء نوعين مختلفين)) : يعني نوعين حقيقيين ((من الحركة)) : يعني من مطلق الحركة فما قال بعض الناس : إن السرعة و البطوء هما نوعان مختلفان متبائنان ، فهو خطأ فاحش .

((إذ الأنواع الحقيقية لاتختلف بالإضافات)) : بل اختلاف الأنواع الحقيقية بالذات بالفصول المقومة الجوهرية فافهم .

البحث في وجوب اعتقاد بأن الباري ليس بجسم ومن اعتقد أنه جسم فهو كافر

الباري سبحانه ليس بجسم والبرهان عليه

((و لا جسم)) : خلافا للمجسمة و المشبهة فإنهم صرحوا بأنه جسم ((لأنه متركب و متحيز)) : يعني كل جسم مختص بحيز و جهةمؤلف من جوهر الفرد ، فلو كان جسماً لكان متحيزاً و مؤلفا ، و يلزمه الاحتياج و الافتقار ((و ذلك أمارة الحدوث)) : يعني هذا دليل الحدوث ، و الحدوث دليل الإمكان فيكون ممكنا لا واجبا و هذا محال بالوفاق و الاتفاق . و أيضا لو كان جسما لكان بمقدار مخصوص ، و كونه مقداراً بهذا المقدار دون ما هو أقل أو أكثر منه أمر جائز لايترجح إلا بمرجح ، فهو حينئذ يحتاج إلى مرجح و مخصص فيكون مصنوعا لا صانعا و مخلوقا لا خالقاً ، و قد عرفت سابقاً أنه سبحانه لايفتقر إلى مخصص فاعل يخصصه بالوجود لا في ذاته و لا في صفة من صفاته

لوجوب القدم و البقاء لذاته و بجميع صفاته ، إنما يحتاج إلى مخصص فاعل من يقبل العدم و الله سبحانه لايقبله ، فاذن يستحيل على الله سبحانه الافتقار عموما . هذا جملة ما احتج به هؤلاء الذين هم فحول الفكر و النظر في الحقائق و الدقائق . و أما المجسمة و المشبهة فهم طوائف من اليهود و النصارى ، و من أهل ملتنا الشيعة الغالية و جماعة من أصحاب الحديث و الكرامية .

اليهود و النصارى و الإمامية و الحشوية كلهم قائلون بأن الباري سبحانه جسم و الرد على هؤلاء الكفار

أما اليهود فقالوا : فكل ما في التورات و سائر الكتب من وصف الله سبحانه هو خبر عن ذلك الملك و إلا فلايجوز أن يوصف الباري بوصف . و حملوا جميع ما ورد في التوراة على الظاهر ، من طلب الرؤية ، و مشافهة الله و طلع الله ، و جاء الله في السحاب ، و كتب التوارات بيده ، و استوى على العرش قراراً ، و له صورة آدم و شعر قطط و وفرة سوداء ، و أنه بكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه ، و أنه ضحك الجبار حتى بدت نواجذه ، إلى غير ذلك و إن التورات مملوءة من المتشابهات . و أما النصارى فأثبتوا لله أقانيم : ثلاثة أقنوم الوجود و يعبرون عنه بالاب . و أقنوم العلم و يعبرون عنه بالابن ، و أقنوم الحياة و يعبرون عنه بروح القدس ، و يعنون بالأقنوم الصفة و بالجوهر القائم بنفسه . و العجب ! و ما أبلد هؤلاء حيث ادعوا أن العلم إله و الوجود إله ، و الحياة إله ، ثم صار مجموع الأقانيم الثلاثة الها واحداً ، فجمعوا بين النقيض وحدة و كثرة و جعلوا الذات الذي هو الجوهر يتألف من مجموع الصفات التي هي الأعراض ، و جعلوا جزء الإله انتقل إلى سيدنا عيسى عليه السلام و سموا

الأقانيم بأسماء خالية عن المناسبة ، و قالوا هو واحد بالجوهرية ثلاثة بالأقنومية هذا . و اما الغالية الإمامية فهم الذين غلوا في حق أئمتهم حتى أخرجوا من حدود الخليقة و حكموا فيهم بالأحكام الإلهية ، فربما شبهوا واحداً من الأئمة بالإله ، و ربما شبهوا الإله بالخلق ، و هم على طرفي الغلو و التقصير و الغلاة على أصنافهم متفقون على التناسخ و الحلول و الاتحاد ، و لقد كان التناسخ مقالة لفرقة في كل أمة تلقوها من المجوس المزدكية و الهند البرهمية و من الفلاسفة و الصائبة و مذهبهم : أن الله قائم بكل مكان ناطق بكل لسان ظاهر بشخص من أشخاص البشر و ذلك معنى الحلول ، و إنما نشأت شبهاتهم من المذاهب الحلولية و المذاهب التناسخية و مذاهب اليهود و النصارى ؛ إذ اليهود شبهت الخالق بالمخلوق ، و النصارى ؛ شبهت الخلق بالخالق ، فسرت هذه الشبهات في أذهان الشيعة الغالية حتى حكمت بأحكام إلهية في حق بعض الأئمة ، و أما المشبهة الحشوية فذكر الشيخ " أبوالحسن الأشعري " : أنهم أجازوا على ربهم الملامسة و المصافحة ، و قالوا : إن معبودهم جسم و لحم و دم و له جواهر و أعضاء : من رجل و رأس و لسان و عينين و أذنين ، و سيأتى مقالة قائد الحشوية . و أما الكرامية : فقال صاحب المقالة ابوعبد الله في كتابه :[1] إن معبوده أحد الذات أحد الجوهر ، و أنه على العرش مستقر و أنه مماس للعرش من الصفحة العليا و أنه بجهة فوق ذاتا و جائز الانتقال و التجول و النزول ، و منهم من قال : إنه على بعض أجزاء العرش فقال بعضهم : امتلأ العرش ، و صار المتأخرون منهم إنه بجهة فوق و محاذ العرش ، و احتج هؤلاء الطوائف الثلاثة بماورد في كتاب العزيز من الاستواء و الجهة و اليدين و الجنب و الإتيان و الفوقية و غيرما فأجروها على ظاهرها و

---

(١) المسمى بعذاب القبر.

بماورد في الأخبـار (١) النبوية و أجروها على ما يتعارف في صفات الأجسام ، و زادوا في الأخبار أكاذيب وضعوها و نسبوها إلى النبي ﷺ و أكثرها مقتبسة من اليهود فإن التشبه فيهم طباع . الجواب عنها بوجهين : إما أن يفوص علمها إلى الله سبحانه و ينسب ذلك إلى جمهور السلف ، فالمراد باليد ههنا ما يليق بجلاله و كذلك الأعين فإن كل مايضاف إليه سبحانه غير مماثل لما يضاف إلى شيء من المخلوقات ، و إما تؤول و ينسب ذلك إلى جمهور الخلف فإن أكثرهم يفسرون الاستواء بالاستيلاء و اليد بالنعمة أو القدرة و الأعين بالحفظ و الرعاية ، و ذلك لتوهم أكثر منهم أنها إن لم تؤول و لم تصرف عن ظاهرها أوهمت التشبيه ، و مذهب السلف أرجح لأنه أسلم و أحكم . و أما مذهب الخلف فإنما يسوغ الأخذ به عند الضرورة و ذلك فيما اذا خشى على بعض الناس إن لم توول لهم تلك الكلم أن يقعوا في مهوات التشبيه فيؤول لهم ذلك تاويلا سائغا في اللغة المشهورة المعروفة ، و قد اتفق الفريقان من السلف و الخلف على أن المجسمة و المشبهة ضالتان ضلالا مبينا .

---

(١) في الحديث : خلق آدم على صورة الرحمٰن و قوله حتى يقع الجبار قدمه في النار ، و قوله : قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمٰن . و قوله خمر طينة آدم بيده أربعين صباحاً . و قوله وضع يده أو كفة على كتفى . و قوله :حتى وجدت برد أنامله في صدري و غيرها .

............و لا جوهر أما عندنا فلأنه اسم للجزء الذي لايتجز أو هو متحيز و جزء من الجسم و الله تعالى متعال عن ذلك و أما عند الفلاسفة فلأنهم و إن جعلوه اسما للموجود لا في الموضوع مجردا كان أو متحيزا لكنهم جعلوه من أقسام الممكن و أرادوا به ....

الواجب الوجود ليس بجوهر و الرد على النصارى و أحمد بن تيمية

((و لا جوهر)) : يعني أن الباري سبحانه ليس بجوهر خلافا للنصارى و خلافا لقائد الحشوية أبي العباس ، قالت النصارى : المسلمون ينكرون علينا إطلاق الجوهر على الله سبحانه و ليس بمنكر ؛ لأن الموجودات منحصرة في الجواهر و الأعراض ، لأن الموجود إما غير مفتقر في وجوده إلى غيره و هو الجوهر أو مفتقر في وجوده إلى غيره و هو العرض ، و لا واسطة بين قولنا مفتقر في وجوده و غير مفتقر ، و يستحيل عليه سبحانه أن يكون عرضاً فيتعين أن يكون جوهراً لضرورة الحصر فيها . و أما قول المسلمين : إن الجوهر هو الذي يقبل العرض ؛ فيشغل الحيز فيستحيل إطلاقه على الله سبحانه فليس كذلك ، بل الذي يشغل الحيز و يقبل العرض هو الجوهر الكثيف أما اللطيف كالضوء و النفس و العقل . فأقول راداً عليهم : هذا كلام من لايعلم الجوهر و لايعرف العرض و لايضبط علماً من العلوم كأنه نصراني فإن هذه خصيصته و غفلته ، أما ما يفتقر في وجوده و ما لايفتقر فهو الواجب الوجود و الممكن الوجود لذاته فهذا تفسير الواجب و الممكن لا تفسير الجوهر و العرض فأين أحد البابين من الآخر ؟ ! بل الجوهر و العرض كلاهما من أقسام ما يفتقر في وجوده إلى غيره ، فنتبرع للنصارى الآن بتفسير هذه الحقائق فنقول : الجوهر هو المتحيز لذاته الذي لايقبل القسمة فقولنا لذاته احتراز عن العرض فإنه متحيز لأجل قيامه بالجوهر ، و قولنا : لايقبل القسمة

احتراز من الجسم فإنه يقبل القسمة و العرض هو المعنى المفتقر إلى متحيز يقوم به لا أنه يفتقر إليه في وجوده بل وجود العرض و غيره من الله سبحانه . إذا تقرر هذا ظهر خطأهم في إطلاقهم لفظ الجوهر على الله سبحانه و ظهر بطلان تفسيرهم للجوهر و العرض بل على تفسيرهم للجوهر يلزم أن لايكون القابل للعرض و الشاغل للحيز جوهراً لأن وجوده من الله سبحانه و هو الخالق للمتحيزات و غيرها ، و من جهلهم قولهم : إن الجوهر اللطيف لايشغل حيزاً و لايقبل عرضاً ثم مثله بالنفس و العقل و الضوء ، أما النفس فإنها متحيزة هي تقوم بها الأعراض لأنها تقوم بها العلوم و الظنون و الاعتقادات و اللذات و الآلام و غيرها و كلها أعراض نفسانية ، كذلك العقل يقوم به الفكر و العبر و المعارف و غيرها و هي أعراض ، و أما الضوء فعرض يقوم بجواهر الهواء ليس من الجواهر في شيء و هم يعتقدون أنه جوهر فمثل به .

أقول : و أحمد بن تيمية قال بأن الباري جسم و جوهر ، كلها تلبيسات و كفريات

و أما رأس الحشوية أحمد بن تيمية فقال في" التأسيس" : فمن المعلوم أن الكتاب و السنة و الإجماع لم ينطق بأن الأجسام كلها محدثة و أن الله ليس بجسم و لا قال ذلك إمام من الأئمة المسلمين فليس في ترك هذا القول خروج عن الفطرة و لا عن الشريعة ، و قال في موضع آخر من " التأسيس " : قلتم : ليس هو بجسم و لا جوهر و لا متحيز و لا في جهة و لايشار إليه بحس و لايتميز منه شيء من شيء و عبرتم عن ذلك بأنه تعالى ليس بمنقسم و لا مركب و أنه لا حد له و لا غاية تريدون بذلك أنه يمتنع عليه أن يكون له حد و قدر أو يكون له قدر لايتناهى ، فكيف ساغ لكم هٰذا لنفى بلاكتاب و لاسنة ؟ و أقول : في ذلك كلها عبر للمعتبر و هذه كلها تلبيسات و تجريات خارجة عن قواعد أهل الحق ، و الناظر فيها إذا لم يكن ذا علوم و فطنة و حسن روية ظن أنها على منوال مرضي . ثم قال في الجواب الصحيح : إنا نمتنع من أن نسميه

جوهراً لأن الجوهر ما قبل عرضا و ما شغل الحيز ، انظر الناظر العاقل إلى هذا التهافت و التناقض و هذه الجرأة بالكذب على الله سبحانه و هذا و غيره كثير في كلامه يتحقق به جهله و فساد تصوره و بلادته ، و كان الإمام العلامة شيخ الإسلام في زمانه "أبوالحسن علي بن إسماعيل القونوي " يصرح بأنه من الجهلة بحيث لايعقل ما يقول .

قول الشيخ العارف المدقق السنوسي

و قال الشيخ المدقق " السنوسي " : و التمسک في أصول العقائد بمجرد ظواهر الكتاب و السنة من غير بصيرة في العقل هو ضلالة الحشوية فقالوا بالتشبيه و التجسيم و الجهة عملا بظاهر قوله تعالى : ﴿ على العرش استوى ﴾ ﴿ أ أمنتم من فى السماء ﴾ ﴿ لما خلقت بيدى ﴾ ، و نحو ذلک قال تعالى : ﴿ هو الذى أنزل عليک الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب و أخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ماتشابه منه ابتغاء الفتنة و ابتعاء تاويله ﴾ .

((أما عندنا)) : عند أهل هذا الفن ، ((فلأنه اسم للجزء الذي لايتجزأ و هو متحيز)) : و كل متحيز محتاج إلى الحيز و الجهة و الله سبحانه ليس بمحتاج ، ((وجزء من الجسم)) : و هو مقرر في أسفارهم يشير إلى أن المراد بالجوهر مهنا أحد هذين المعنيين على ماذهب إليه المتكلمون ((و الله تعالى متعال عن ذلک)) : يعني من التحيز و جزء من الجسم ، و إلا لزم الافتقار لكان حادثا لوجوب انحصار كل موجود في القدم و الحدوث ، فمتى انتفى وجود أحدهما تعين الآخر و الحدوث على الباري مستحيل لأنه يستلزم أن يكون له محدث لما عرفت في حدوث العالم فافهم . ((و أما عند الفلاسفة فلأنهم و إن جعلوه اسما للموجود لا في الموضوع مجردا كان)) : مثل العقول و النفوس المجردة ، ((أو متحيزًا)) : مثل الأجسام فإطلاقه على ذاته بهذا المعنى ليس بمتنع عقـلا ، ((لكنهم جعلوه من أقسام الممكن)) : في تقاسيم الوجود ، ((و أرادوا به)) : في إطلاقاتهم و عباراتهم ....

.... الماهية الممكنة التي إذا وجدت كانت لا في موضوع و أما إذا أريد بهما القائم بذاته و الموجود لا في موضوع فإنما يمتنع إطلاقهما على الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذلک مع تبادر الفهم إلى المركب و المتحيز ....

((الماهية الممكنة التي إذا وجدت كانت لا في الموضوع)) : يعني قولهم : موجود لا في الموضوع يتناول الواجب الوجود ، إلا أن عرفهم منع ذلك الإطلاق لوجهين : الوجه الأول : أنهم قسموا المفهوم إلى الواجب الوجود و الممكن الوجود ، ثم قسموا الممكن إلى الجوهر و العرض فالجوهر عند الفلاسفة قسم من الممكن ، الوجه الثاني : أنهم عرفوا الجوهر بالتعريف المختار بماهية إذا وجدت كانت لا في الموضوع و العرض ماهية إذا وجدت كانت في موضوع ، و مطلوبهم أن وجود الممكنات زائد على ماهياتها فعلى هذا لايتناول الواجب الوجود ، لأن وجوده الخاص عين ماهية عند الفلاسفة و عند المحققين أرباب الزهد هذا كله واضح في محله .

((و أما إذا أريد بهما)) : يعني بالجسم و الجوهر ، ((القائم بذاته)) : هذا ناظر إلى الجسم ((و الموجود لا في الموضوع)) : هذا ناظر إلى الجوهر يعني فإن سماه أحد جسما أو جوهراً و قال : لا كالأجسام يعني في نفي لوازم الجسمية و قال : لا كالجوهر في التحيز و لوازم التحيز من إثبات الجهة و الاحاطة و غيرهما .

أسماء الباري سبحانه توقيفية على الأصح

((فإنما يمتنع إطلاقهما على الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذلک)) : فإنه لم يوجد في الكتاب العزيز و السنة النبوية ما يسوغ إطلاق الجسم و الجوهر عليه سبحانه ، فإطلاق الجسم و الجوهر عليه خروج عن الفطرة و الشريعة ، فإنما خطأهم في إطلاق الاسم لا في المعنى لأن أسماء الله سبحانه توقيفية على القول الأصح و لايجوز إطلاق

الاسم عليه ما لم يرد به إذن الشارع و لا كلام في جواز إطلاق أسمائه الأعلام الموضوعة في اللغات . إنما النزاع في الأسماء الماخوذة من الصفات و الأفعال ، فذهب المعتزلة و الكرامية إلى أنه إذا دل العقل على صفاته سبحانه بصفة وجودية أو سلبية جاز أن يطلق عليه اسم يدل على اتصافه بها سواء ورد بذلك الإطلاق إذن الشارع أولا ، و قال " القاضي الباقلاني " من أساطين الأشاعرة : كل لفظ دل على معنى ثابت للباري سبحانه جاز إطلاقه عليه بلاتوقيف إذا لم يكن إطلاقه موهما لما لايليق بجلاله و كبريائه . و قديقال : لا بد مع نفي ذلك الإيهام من الإشعار بالتعظيم حتى يصح الإطلاق بلاتوقيف ، و ذهب الشيخ رئيس الطائفة إلى أنه لا بد من التوقيف و هو المختار و ذلك للاحتياط احترازاً عما يوهم باطلا لعظم الخطر في ذلك فلايجوز الاكتفاء في عدم إيهام الباطل بمبلغ إدراكنا بل لا بد من الاستناد إلى إذن الشارع .

((مع تبادر الفهم إلى المركب)) : يعني عند إطلاق الجسم عليه سبحانه ((و المتحيز)) : يعني عند إطلاق الجوهر عليه ، فمن أطلق فهو عاص بذلك بعد علمه بما فيه من اقتضاء النقص و الاستخفاف بجناب الربوبية و قال صاحب " الكفاية " : إطلاق هذه الأسامي عليه سبحانه من غير إرادة ما وضع له اللفظ خطأ في اللغة و الشرع و يوهم معنى التأليف و الحدوث فلايجوز استعماله أصلا .

قال إمام المسلمين أحمد بن حنبل : الباري سبحانه لم يجز أن يسمى جسماً

و نقل البيهقي في مناقب أحمد بن حنبل عن رئيس الحنابلة و ابن رئيسها أبى الفضل التميمي : أنه أنكر أحمد بن حنبل على من قال بالجسم و قال : إن الأسماء ماخوذة من الشريعة و اللغة و أهل اللغة وضعوا هذا الاسم على ذي طول و عرض و سمك و تركيب و صورة و تأليف ، و الله سبحانه خارج عن ذلك كله فلم يجز أن يسمى جسما لخروجه سبحانه عن معنى الجسمية و لم يجيء في الشريعة ذلك فبطل ، هذا لفظه بحروفه .

"ابن تيمية وابن قيم" متقولان على الشرع وعلى إمامهما

فأقول : فابن تيمية الحراني و تلميذه ابن قيم الزرعي متقولان على الشرع و اللغة و على إمامهما فضلا عن باقي الأئمة إن الله سبحانه نزه نفسه بنفسه و قدسها .

قول "ابن تيمية" في "التدميرية" وقول الحافظ في الدرر الكامنة

و قال ابن تيمية في " التدميرية " : إن الله ينزل إلى سماء الدنيا إلى مرجة خضراء و في رجليه نعلان من ذهب ، هذا لفظه بحروفه . و هذه عبارته الزائفة . و قال الحافظ في" الدرر الكامنة " : ذكروا أنه ذكر حديث النزول فنزل عن المنبر درجتين فقال " كنزولي هذا " فنسب إلى التجسيم ، بل يروى عنه نفسه أعنى ابن تيمية : " أنه نزل درجة و هو يخطب على المنبر في دمشق و قال ينزل الله كنزولي هذا " على ما أثبته ابن بطوطة من مشاهداته في رحلته ، و له من هذا النوع و أشباهه مغالات في التشبيه حريصاً على ظاهرها و اعتقادها و إبطال مانزه الله سبحانه نفسه في أشرف كتبه ، و هذا العالم الفاضل لايعرج على ما فيه التنزيه و إنما يتبع المتشابه و يمعن الكلام فيه ، و ذلك من أقوى الأدلة على أنه من أعظم الخاطئين ، فتنزيه الله سبحانه عن النقائض و الأشباه محقق و معلوم ، و التشبيه مذهب السامرة و اليهود و النصارى ، فالمجسمة و المشبهة أهل زيغ و كفار فمن أشبه أو عطل فمأواه النار ، و كان على هذا الاعتقاد الفاسد تلميذه ابن قيم الجوزية الزرعى و إسماعيل[١] بن كثير ، يقول الحافظ في الدرر الكامنة ، في ابن تيمية في ترجمته : استشعر أنه مجتهد فصار يرد على صغير العلماء و كبيرهم قديمهم و حديثهم حتى انتهي إلى عمر بن الخطابؓ فخطأه في شيء ، فبلغ الشيخ إبراهيم الرقي الحنبلي فأنكر عليه ، فذهب إليه و اعتذر و استغفر ، و قال في حق عليؓ : أخطأ في سبعة عشر شيئاً ثم خالف فيها نص الكتاب منها اعتداد المتوفي عنها زوجها أطول الأجلين .

---

(١) صاحب التاريخ و التفسير.

افترق الناس في ابن تيمية

و افترق الناس فيه " في ابن تيمية " شيعاً ، فمنهم من نسب إلى التجسيم لما ذكر في العقيدة الحموية ، هذه تتضمن القول بالجهة و هذه المسئلة التي رد عليها العلامة الشيخ " شهاب الدين ابن جهبل الشافعي " رداً مشبعا(١) ، و قد علمت بذلك قيمة علم ابن تيمية عند البارعين من أهل العلم . و لما ذكر في العقيدة الواسطية و غيرها من ذلك كقوله : إن اليد و القدم و الساق و الوجه صفات حقيقية لله سبحانه و أنه مستو على العرش بذاته فقيل له يلزم من ذلك التحيز و الانقسام ؟ فقال إنا لانسلم أن التحيز و الانقسام من خواص ، الأجسام ، فألزم بأنه يقول بالتحيز في ذات الله سبحانه . و منهم من نسبه إلى الزندقة لقوله : إن النبي لايستغاث به لأن في ذلك تنقيصاً و منعاً من تعظيم رسول ﷺ . و من الأمور المنتقدة عليه زيارة قبر النبي ﷺ و قبور الأنبياء معصية بالإجماع مقطوع بها ، و هذا ثابت عنه ، فانظر هذه العبارة ما أعظم الفجور فيها من كون ذلك معصية ، و من ادعى الإجماع و أن ذلك مقطوع به ؟ ، فهذا المحقق يطالب بما ادعاه من إجماع الصحابة و التابعين و من بعدهم من أئمة المسلمين إلى حين ادعاه ذلك ، و ما اعتقد أن احداً من المسلمين يتجاسر على مثل ذلك مع أن عمل المسلمين في سائر الأعصار على الحث على الزيارة من جميع الأقطار ، فالزيارة من أفضل المساعي و أنجح القرب إلى رب العالمين ،

---

(١) كثير من فحول العلماء قاموا برد استدلالات الحشوية بأقوال أحمد بن تيمية ، منهم الشيخ ابن السبكي الشافعي في مصنفه " شفاء السقام في زيارة خير الأنام " ، و كذلك الشيخ أبوحامد المرزوقي في مصنفه " التوسل بالنبي " ، و كذا الشيخ العلامة شهاب الدين ابن جهبل الشافعي .

وهي سنة من سنن المرسلين و مجمع عليها عند الموحدين ، و لايطعن فيها إلا من في قلبه مرض المنافقين و من هو من أفراخ اليهود و أعداء الدين الذين أسرفوا في ذم سيد الأولين و الأخرين ، فهذا نقل الإجماع على خلاف ما نقله ابن تيمية و عزاه إلى السلف و هذا كذب محض . و الغريب : أن اتباع هذا الرجل يسيرون وراءه و يتشبثون به في إثارة القلاقل و الفتن بين الأمة بمواجبتها بالحكم على أفرادها بالشرك و الزيغ و الكفر و عبادة الأوثان و الطواغيت يعنون أحباب الله سبحانه الأنبياء و الأولياء يقولون : إن من يزورهم يكون عابد الأوثان و الطواغيت و من هذا الطراز في زمننا كثير نراهم بأعيننا و نسمعهم بأذاننا - طهر الله الأرض منهم و أراح العباد من شرهم - . و منهم من نسبه إلى النفاق لقوله في عليّ ما تقدم و لقوله : إنه كان مخذولا حيثما توجه ، و أنه حاول الخلافة مراراً فلم ينلها ، و إنما قاتل دون الرياسة لا للديانة ، و إن عثمان كان يحب المال ، و لقوله : أبو بكر أسلم شيخا لايدري ما يقول ، و علي أسلم صبياً لايصح إسلامه على قول : فإنه أشنع في ذلك فألزموه بالنفاق لقوله ﷺ : " و لايبغضك إلا منافق " و كان إذا حقق و ألزم يقول : لم أرد هذا إنما أردت كذا فيذكر احتمالا بعيداً ، و نسبه قوم إلى أنه يسعى في الإمامة الكبرى ، و هذا اختاره " أبوالكلام أحمد الدهلوي " فكان ذلك مقيداً لطول السجن و له وقائع كثيرة ، فليعتبر بذلك من ظن أن " ابن حجر العسقلاني " في صف المثنين على إمامته على الإطلاق ، و هذا كلام " ابن حجر " في هذا الخاطيء ، و إن اتخذه الجهلة الأغرار إما ما بأن نبذوا الأئمة المتبوعين وراء ظهورهم فإنما اتخذه في الزيغ و الشذوذ من غير أن يتهيب ذلك اليوم الذي يدعى فيه كل أناس بإمامهم و لاغرو " فإن لكل ساقط لا قطا " و بالله التوفيق .

.... و ذهاب المجسمة و النصارى إلى إطلاق الجسم و الجوهر عليه بالمعنى الذي يجب تنزيه الله تعالى عنه فإن قيل فكيف يصح إطلاق الموجود و الواجب و القديم و نحو ذلك مما لم يرد به الشرع ....

و لقائل أن يقول : إن المجسمة و المشبهة ذهبوا إلى إطلاق الجسم على الله سبحانه و إن النصارى ذهبوا إلى إطلاق الجوهر عليه فكيف منعتم هذا الإطلاق ؟ فأجاب عنه بقوله : ((و ذهاب المجسمة و النصارى إلى إطلاق ؟ الجسم و الجوهر عليه بالمعنى الذي يجب تنزيه الله تعالى عنه)) : و هو أن يكون المطلوب بالجسم المؤلف و المتحيز لا المعنى القائم بالذات ، أو الموجود لا في الموضوع و هو أن يكون المطلوب بالجوهر الجوهر الفرد على مذهب المتكلمين ، أو الماهية الممكنة على مذهب الفلاسفة فإن الجوهر عند القدماء و إن لم يكن متحيزاً لكنه من جملة الممكنات فافهم . ((فإن قيل)) : نقض على قوله من جهة عدم ورود الشرع بذلك ، ((فكيف يصح إطلاق الموجود و الواجب و القديم و نحو ذلك مما لم يرد به الشرع)) : ، و ليس من الأسماء الحسنى و لا سيما القديم ، قد أنكره بعض من الخلف الفخام و منهم ابن حزم[١] ذهابا الى الجزم بأن القديم في لغة العرب التي نزل بها القرآن هو المتقدم على غيره لا القديم الذي لايسبقه العدم ، و جاء الشرع باسمه الأول و هو أحسن القديم لأنه بان ما بعده آئل إليه متابع إليه بخلاف القديم . و لايبعد أن يقال : إن الله سبحانه هو الفرد الأعظم و الأكمل في معنى القديم المتناول للأول . فأطلقه المتكلمون عليه ، و قال العراقي[٢] وعده الحليمى[٣] في الأسماء و قال : لم يرد في الكتاب نص و إنما ورد في السنة ، قال العراقي و أشار بذلك إلى ما رواه ابن ماجة في سننه من حديث أبى هريرة و فيه عد القديم من التسعة و التسعين ، إن قلت : إن هذا الحديث الذي رواه ابن ماجة و النسائي حديث آحاد و خبر الآحاد ظني لايعول عليه في الأصول القطعية الاعتقادية ؟ و الجواب أن التسمية من باب الأمور العملية لا من باب الأمور الاعتقادية و العملية يكتفى فيها بالظنّي فتدبر.

---

(١) في كتاب الفصل
(٢) في شرح أصول السبكي .
(٣) في القاموس أنه نسبة إلى حليم جد محمد بن الحسنّ صاحب التصانيف .

.... قلنا بالإجماع و هو من أدلة الشرع و قديقال : إن الله تعالى و الواجب و القديم ألفاظ مترادفة و الموجود لازم للواجب و إذا ورد الشرع بإطلاق اسم بلغة فهو إذن بإطلاق ما يرادفه من تلك اللغة أو من لغة أخرى ما يلازم معناه و فيه نظر و لا مصور أي ذي صورة و شكل مثل صورة إنسان أو فرس لأن تلك من خواص الأجسام ....

((قلنا بالإجماع و هو من أدلة الشرع)) : عند أهل الحق و عند أهل التحقيق و قد أجاب عنه بعض المشائخ و لم يرض به الشارح - قدس سره - فذكره ليرده فقال : ((و قد يقال : إن الله و الواجب و القديم ألفاظ مترادفة و الموجود لازم للواجب)) : ، إيماء إلى أن دلالة الالتزام أيضاً معتبرة فيما ورد به الشرع أو الإجماع ، فيصح إطلاق لفظ أطلقه الشرع و أهل الإجماع ، ((و إذا ورد الشرع بإطلاق اسم بلغة فهو إذن بإطلاق ما يرادفه من تلك اللغة)) : ، نحو الواجب و القديم ، ((أو من لغة أخرى)) : نحو لفظ " خدا " في اللغة الفارسية قال الإمام الفخر (معناه : خودآينده) يعني الموجود بالذات ، ((أو ما يلازم معناه)) : نحو الموجد ، ((و فيه نظر)) : يعني أن الترادف ممنوع للقطع بتغائر المفهومات ، و من المعلوم أن الترادف هو الاتحاد في المفهوم ، و أيضاً ليس الإذن بشيء إذن بمرادفه لأنه قديكون أحدهما موهما بالنقص فلايصح إطلاقه مثل العارف يرادف العالم لإيهامه سبق الجهل أو خصوص جزئية المعلوم و مثل خالق كل شيء يلزمه خالق القردة و الخنازير مع أنه لايصح إطلاقه ، و فيه ما قيل: أن الحق جوازه شرعا إذا لم يقصد الاستقباح فافهم .

الباري سبحانه منزه عن الجسمية ولوازمها

و لما ثبت انتفاء الجسمية و الجوهرية به ثبت انتفاء لوازمها و هو الاتصاف بالكيفيات الحسية و العوارض النفسانية فقال : ((و لا مصور)) : خلافا للمجسمة و المشبهة أثبتوا لله سبحانه من الهيئة و الصورة و الجوف و الاستدارة و الوفرة و

المصافحة و المعانقة و هذا كفر بواح . قال الشيخ العلامة " أبومنصور " البغدادي في كتاب الأسماء و الصفات : إن الأشعري و أكثر المتكلمين قالوا بتكفير كل مبتدع كانت بدعته كفرا أو أدت إلى كفر ، كمن زعم أن لمعبوده صورة أو أن له حداً و نهاية أو أنه يجوز عليه الحركة و السكون ، و لا إشكال لذي لب في تكفير الكرامية مجسمة خراسان في قولهم : إنه تعالى جسم له حد و نهاية من تحته و أنه مماس لعرشه و أنه محل الحوادث و أنه يحدث فيه قوله و إرادته ، و كثيرا ما ترى ابن قيم و شيخه الفوقاني يلهج بقيام الأفعال الحادثة بالله تعالى و ينطق بلوازم الجسمية و التشبيه بكل صراحة . و حق أمصار المسلمين أن لاتروج فيها أمثال تلك الأباطيل ، و إن تروج فإنما تروج في مثل " بصرى " بلد ابن زكنون أو " حران " بلد ابن تيمية أو زرع بلد ابن قيم أو تلك القفار التي لايشع فيها نور غير نورالشمس و تمسكوا بما ورد في الأخبار " خلق آدم على صورة الرحمن " و قوله عليه السلام : " إن الله خلق آدم على صورته " . و الجواب عنه على وجهين : الوجه الأول : إن الإضافة لأدنى الملابسة و معناه على أحسن صورة صادرة منه سبحانه و يؤيده قوله سبحانه : ﴿ و نفخت فيه من روحي ﴾ و قوله سبحانه : ﴿ و نفخنا فيه من روحنا ﴾ و قوله سبحانه : ﴿ و كلمة ألقاها إلى مريم و روح منه ﴾ ، و الوجه الثاني : إن الصورة كما تطلق على الهيئة المحسوسة و الشكل المتعارف كذلك تطلق على صفة لشيء و معناه على نحو صفاته الكاملة فتأمل و لاتغفل . ((أي ذي صورة و شكل مثل صورة إنسان او فرس)) : ، فيراد بها الشكل بمعنى الهيئة الحاصلة للمقدار من جهة الإحاطة و لايبعدان يراد بالصورة هذا الهيكل المخصوص للإنسان و الفرس ، ((لأن تلك من خواص الأجسام)) : ، و الله سبحانه منزه عن الجسمية و لوازمها ، و دليل اتصاف الباري سبحانه بصفات الكمال من الكتاب و السنة ، و المعقول معروف عند أهله يعني لايعقل من هذه الأمور إلا يخص الأجسام ، و لا شك أن الأجسام متساوية في ذواتها و ترى كل جسم مختصاً بصورة خاصة و شكل ، و الذوات المتماثلة إذا اختلفت في الصفات كانت الصفات جائزة الوجود و العدم ، و الجائز لا بد له من مرجح مخصص فافتقرت الأجسام بأسرها في ذواتها و صورها و أشكالها المخصوصة إلى تخصيص مخصص ، قادر و هو الله سبحانه .

.... تحصل لها بواسطة الكميات و الكيفيات و إحاطة الحدود و النهايات : و لا محدود أي ذي حد و نهاية و لا معدود : أي ذي عدد و كثرة يعني ليس محلا للكميات المتصلة كالمقادير لا المنفصلة كلأعداد و هو ظاهر و لا متبعض و لا متجزأ أي ذي أبعاض و أجزاء و لا متركب منها مما في كل ذلك من الاحتياج المنافي للوجوب فما له أجزاء يسمى باعتبار تألفه منها متركبا و باعتبار انحلاله إليها متبعضا و متجزيا ....

((تحصل لها بواسطة الكميات و الكيفيات و إحاطة الحدود و النهايات)) : ، لأن سائر هذه الأشياء من مستبقات الجسمية و الجوهرية ، و قد ثبت انتفاء الجسمية و الجوهرية و انتفاء الملزوم يستلزم انتفاء لازمه المساوي ، ثم هذا و ما سيأتي من السلب و الإعدام مبالغة في التقديس و تبعيد من التشبيه و إلا يكفي في جميع هذه الأنحاء من النفي نفي الجوهرية و الجسمية و العرفية لا المنفيات كلها من خواص الجسم و لواحقه ، و هذا كله طريق أهل الحق .

طريق ابن زفيل و شيخه في إثبات الصورة طريق غير نافذ

و أما الطريق الذي سلكه ابن قيم و شيخه في إثبات الصورة له سبحانه فإنهما سلكا هذا الطريق الغير النافذ ليخيلا إلى العامة أن صفات الله جل شانه من قبيل صفات العبد ، فلا مانع من أن يكون الباري سبحانه ينظر بعين و يسمع بأذن إلى آخر تلك المخازي ، مع أن تلك الصفات في العبد بالألات و خوارج ، فهي في العبد مقرونة بالنقائص و الافتقار و الاحتياج ، تعالى الله عن ذلك ، ((و لا محدود)) : و قال الشارح في تفسيره : ((أي ذي حدونهاية)) : الحد و النهاية أمران مترادفان و هي غاية الشيء

بحيث لايوجد وراءه شيء منه ، و قديقال معنى قوله : و لا محدود : ليس له حد مؤلف من مقومات و هو نفي التأليف و التركيب العقلي ، أو مطلقا و هو غير ملائم لقرينه و هو لا معدود بل بقرينة السباق و السياق فتدبر . ((و لا معدود)) : قال الشارح قدس سره : ((أي ذي عدد و كثرة يعني ليس محلا للكميات المتصلة كالمقادير و لا المنفصلة كالأعداد)) : ، الكم : ما هو يقبل القسمة لذاته ، ثم الكم إما أن ينقسم إلى أجزاء لاتشترك في حد واحد و هو المنفصل و يسمى العدد ، أو إلى أجزاء تشترك و هو المتصل .

فإن لم يكن قار الذات فهو الزمان و إن كان فهو المقدار ، فإن انقسم في جهة واحدة فهو الخط و به ينتهى السطح كما هو ينتهى بالنقطة ، و إن انقسم في جهتين فهو السطح و به ينتهي الجسم ، و إن انقسم في الجهات الثلاث فهو الجسم التعليمي و التفصيل في الطبعيات و الرياضيات ، تفكر.

((و هو ظاهر)) : أما المقادير فإنها من صفات الأجسام و أما الأعداد فلأنه ليس للواجب الوجود أجزاء و لا جزئيات و لا أنداد و لا أضداد يقع في تعدادهم هذا ما بينه كله ظاهر.

القول الحق في نفي الكمية المتصلة و نفي الكمية المنفصلة هذا بحث دقيق

أقول : الحق في نفي الكمية المتصلة : أن يقال : إن أقسام الوحدانية ثلاثة ، وحدانية في الذات : و معناها عدم التركيب في الذات و عدم التعدد فيه فهي عبارة عن نفي الكم المتصل في الذات - و هو عرض يقوم بمتصل الأجزاء - و عن نفي الكم المنفصل في الذات : و هو عرض يقوم بمنفصل الأجزاء ، و وحدانية في الصفات : و معناها ، عدم تعدد الصفات للذات الأقدس من جنس واحد كأن يكون له قدرتان فأكثر و إرادتان فأكثر أو علمان فأكثر ، خلافا لمن قال بتعدد ذلك بتعدد المتعلقات و عدم ثبوت صفة لغيره كصفته تعالى " كان يكون " لغيره قدرة

كقدرته تعالى ، و أما أن يكون لغيره قدرة لا كقدرته تعالى فلايضر ، فهي عبارة عن نفي الكم المتصل في الصفات - و هو تعدد الصفات للذات المقدس من جنس واحد - كما تقدم . و عن نفي الكم المنفصل في الصفات - و هو ثبوت صفة لغيره كصفته تعالى - كما تقدم أيضاً ، و بحث في تصوير الكم المتصل في الصفات لأنه لا بد فيه من الاتصال و التركيب من أجزاء و هو منتف ههنا . و أجيب : بأن قيام الصفات من جنس واحد بالذات الواحد منزل منزلة التركيب . و وحدانية في الأفعال : و معناها : عدم ثبوت فعل لغيره تعالى و عدم مشاركة غيره له تعالى في فعل فهي ، عبارة عن نفي الكم المنفصل في الأفعال و هو ثبوت فعل لغيره تعالى ، و عن نفي الكم المتصل في الأفعال إن صور بأن يشاركه غيره تعالى في فعل كما قاله بعضهم و أما إن صور كما قال بعضهم بتعدد الأفعال كالخلق و الرزق والإحياء فهو ثابت يصح نفسه أصلاً و بالله التوفيق .

((و لا متبعض)) : يعني ليس له بعض لا من جهة الأجزاء و لا من جهة الأفراد ، ((و لا متجزأ)) : قال الشارح في تفسير هما : ((أي ذي أبعاض و أجزاء)) : و قوله : و لا متجزأ نفي لجميع أنحاء التركيب ، لأنه لو كان له أجزاء متغائرة الوجود لتقدمت عليه وجود التوقف وجوده على وجودها فلزم الاحتياج و الحدوث و الإمكان ، ((و لا متركب منها)) : يعني من الأبعاض و الأجزاء ، ((مما في كل ذلك)) : من التبعيض و التجزي و التركيب ، ((من الاحتياج)) : يعني في الوجود و هو أدل دليل الحدوث و الإمكان ((المنافي للوجوب)) : يعني للوجوب الذاتي و الألوهية و الربوبية ، ((فما له أجزاء يسمى باعتبار تألفه منها متركبا و باعتبار انحلاله إليها متبعضا و متجزيا)) : بيان للفرق بين هذه الأمور الثلاثة بأنه اعتباري لحاظي .

.... و لا متناهيا لأن ذلك من صفات المقادير و الأعداد و لايوصف بالماهية أي المجانسة للأشياء لأن معنى قولنا : ما هو : من أي جنس هو و المجانسة توجب التمايز عن المتجانسات بفصول مقومة فيلزم التركيب ....

المجسمة والمشبهة يقولون: الباري بجهة فوق بالذات وهذا كفر خالص

((و لا متناهيا)) : خلاف لبعض الطوائف من المجسمة و المشبهة يقولون : هو بجهة فوق بالذات حتى إذا روى من تلك الجهة ، ثم لهم اختلاف في النهاية ، فمن المجسمة من أثبت النهاية له من ست جهات ، و منهم من أثبت النهاية من جهة تحت ، و منهم من أنكر النهاية و قال هشام بن الحكم قائد الهاشمية إن بين معبوده و بين الأجسام تشابهاً ما بوجه من الوجوه و لو لا ذلك لما دلت عليه ، و قال هذا الكافر : هو سبعة أشبار بشر نفسه و أنه في مكان مخصوص وجهة مخصوصة ، و قال : هو متناه بالذات غير متناه بالقدرة . فأعجبوا لهذا الفضائح و القبائح و المخازي و تأملوها كلها مزخرقة و مردودة شرعا و عقلا . ((لأن ذلك من صفات المقادير و الأعداد)) : و كذا من خواص الأجسام و الجواهر.

((و لا يوصف بالماهية)) : و المائية و الماهية بمعنى واحد قال الشارح - روح الله روحه - : ((أي المجانسة للأشياء)) : يعني لايكون الحق سبحانه شريكا مع الأشياء في الحقيقة الجنسية و الماهية المشتركة .

لايليق أن يسأل عنه سبحانه بما المقيدة للمجانسة كما وقع فيه فرعون اللعين

((لأن معنى قولنا : ما هو : من أي جنس هو)) : فلايليق أن يسأل عنه بما المقيدة

للمجانسة ، لأنها للسوال عن الماهية المشتركة و هو سبحانه منزه عنها بل لايجوز لأحد طلب معرفة ماهية الحق بلفظة " ما " كما وقع فيه فرعون اللعين فقال : " و ما ربک يا موسى " فأخطأ اللعين في السوال ، و لهذا عدل موسى عن جواب سؤاله بالمطابقة ، و رأى فرعون من غباوته و غفلته و جهله أنه ما جاء على حد سواله ليتخل اللعين أن سواله متوجه ، و ما علم اللعين من غوايته و حماقته أن ذات الحق سبحانه لايدخل تحت مطلب " ما " و إنما يدخل تحت مطلب " هل " و هو سوال عن وجود المسؤول عنه ، و ما طلب الحق سبحانه من الناس إلا العلم بوجوده و ألوهيته و ربوبيته و أما الحقيقة فلا . و من العجب كل العجب أن الإنسان إذا عجز عن معرفة حقيقة نفسه فعن معرفة حقيقة الحق من باب أولى ! . و لو قيل له : كيف تدبر نفسک بدنک و هل هي داخلة فيه أو خارجة عنه ، أو لا داخلة و لا خارجة ، و يطالبه بالأدلة العقلية فضــلا عن الشرعية ؟ ما وجد لذلک دليلا عقلياً أبداً ، و لو قيل له : أخبرني عن قدر عروقک أو عن حقيقة بعض ما في بطنک من أي نوع كان ؟ لعجز و أخرس عن بيان ذلک ، فتعالى الله سبحانه و تبارک أن يخوض في ذاته و حقيقته . و الحق الحقيق بالتحقيق : أن العبد عاجز عن معرفته و كنه ذاته فهو كما وصف به نفسه و فوق ما يصف به عباده ، و كل ما يتصوره ذهن الذاهن و عقل العاقل فاللّٰه سبحانه بخلافه ، لو اجتمعت عقول العالمين كلها لم تبلغ معرفة حقيقة ذاته و كنه صفاته .

اللّٰهم إنا نسألک أن لاتضل عقولنا و لاتزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا و تحفظ علينا ديننا يا مقلب القلوب يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينک .

((و المجانسة)) : يعني و إن الشركة في الماهية الجنسية ، ((توجب التمايز عن المتجانسات)) : يعني عن المشاركات في الماهية الجنسية ((بفصول مقومـة)) : يعني داخلة في حقائق الماهيات النوعية .

اللّٰه سبحانه بسيط ذهنا و خارجا و البرهان ألطف

((فيلزم التركيب)) : و أنه سبحانه بسيط بالاتفاق ذهنا و خارجا إذ لو تركب ذاته من أجزاء فإما أن تقوم صفات الألوهية و هي القدرة و ما بعدها بكل جزء أو بالبعض أو بالمجموع و الكل باطل . أما الأول : فلأن كل جزء يكون إلها فيأتي التمانع في تعدد الإلهين و هو مؤد للعجز المستلزم لنفي الحوادث . و أما الثاني : و هو قيام أوصاف الألوهية ببعض الأجزاء فلأنه لا أولوية لبعض الأجزاء على بعض و حينئذ فلاتقوم بها و ذلک يستلزم عجز جميعها و هو يؤدي إلى نفي الحوادث . و أما الثالث : و هو قيام أوصاف الألوهية بمجموع الأجزاء فلأنه يلزم عليه عجز كل جزء على انفراده لأن كل جزء من مجموع الأجزاء قام به جزء من كل صفةمن صفات الألوهية . و لا شک أن من قام به جزء من القدرة و الإرادة يكون عاجزاً و مفتقرا إلى الجزء الثانی من تلک الصفة القائمة بغيره من الأجزاء ، و عجز كل على انفراده يوجب عجز سائر الأجزاء و ذلک يؤدي إلى عدم الحوادث . و أيضاً يلزم عليه انقسام ما لاينقسم من الصفات و هو محال لايساويه محال .

الحق أن الحق سبحانه مبائن لخلقه في سائر المراتب

و بالجملة أن الحق سبحانه مبائن لخلقه في سائر المراتب و هو من وراء معلومات جميع الخلق قال الاستاذ " أبوإسحاق " الأسفرائني : جميع ما قاله المتكلمون في التوحيد قد جمعه أهل الحق في كلمتين ، الأولى اعتقاد أن كل ما تصور في الأوهام فالله سبحانه بخلافه . و الثانية : اعتقاد أن ذاته ليس مشبها بذات و لا معطلا عن الصفات و قد أكد ذلک جل شانه بقوله : ﴿ و لم يكن له كفواً أحد ﴾ فإن قلت : إذا كان الذات مجهولا فما مرادهم بقولهم : فلان من العلماء بالله سبحانه ؟ قلنا : إن مرادهم بذلک العلم بوجوده ، و ما هو عليه جل شانه من صفات كمالية ليس مرادهم العلم بذاته و حقيقته ، لأن ذلک عندهم ممنوع مستحيل لايعلم بدليل و لا برهان ، و أجهل الطوائف من طلب أن يعلم الله سبحانه مثل ما يعلم الله نفسه ، و بالله التوفيق و منه الوصول إلى التحقيق .

.... و لا بالكيفية من اللون و الطعم و الرائحة و الحرارة و البرودة و الرطوبة و اليبوسة و غير ذلك مما هو من صفات الأجسام و توابع المزاج و التركيب ....

((و لا بالكيفية)) : يعني الكيفيات المحسوسة و هي تنقسم بانقسام الحواس الخمس الظاهرة إلى المبصرات و المسموعات و المذوقات و المشمومات و الملموسات ، قال الشارح قدس سره : ((من اللون)) : إشارة إلى المبصرات و كذا الأضواء ((و الطعم)) : إشارة إلى المذوقات ، ((و الرائحة)) : إشارة إلى المشمومات ، ((و الحرارة و البرودة و الرطوبة و البيوسة)) : إشارة إلى الملموسات ، و كذا الخفة و الثقل و الصلابة و اللينة و الملامسة ، و لم يذكر المسموعات و هي الحروف و الأصوات ، ((و غير ذلك مما هو من صفات الأجسام و توابع المزاج و التركيب)) : ، و الحق سبحانه مقدس عن هذه الأشياء كلها و أن تنزهه سبحانه عن الجوهرية و عن الجسمية و لوازمها مما أجمع عليه أهل الحق ، و لم يشك فيه سوى من عنده نزغة الوثنية و نزغة اليهودية و النصرانية ، و قد أجمع أهل الحق على أنه لايجوز إثبات صفة الله سبحانه بدون دليل يفيد العلم اليقيني ، و لهم في ذلك أدلة ناصعة .

جعل ابن قيم في "النونية" أهل السنة المنزهين للباري عن الجوهرية و الجسمية من حزب جنكسخان و الرد على هذا الشيخ

و جعل ابن قيم في " النونية " أهل السنة المنزهين لله سبحانه عن الجوهرية و الجسمية و لوازمها من حزب جنكسخان الكافر الفريق المسود لتأريخ البشرية من أجل أنهم لايوافقونه في ضلاله و أهوائه المخزية ، و يسعى الناظم بكل قواه تهوين أمر التجسيم ، أسوة بشيخه يسايره في شواذه كلها

دائبا على إذاعة شواذ شيخه متوخيا في غالب مؤلفاته ، تلطيف لهجة أستاذه في تلك الشواذ ، و عمله كله تلبيس و مخادعة و نضال عن تلك الأهواء المخزية حتى أفنى عمره بالدندنة حول مفردات الشيخ الحراني ، و لايستحي من الله و لا من الناس هذا المحقق الغريب أن يجعل الشافعية و المالكية و الحنفية و فضلاء الحنابلة الذين هم قدوة الإسلام و هداة الأنام من حزب جنكسخان تباً له و تباً لشيخه و تباً لأتباعه . نعوذ بالله من الضلال .

أقول : و لما كانت المعتزلة ينفون الصفات ، و السلف من أهل السنة يثبتونها سمي السلف صفاتية و المعتزلة معطلة فبلغ بعض السلف في إثبات الصفات إلى حد التشبيه بصفات المحدثات ، و اقتصر بعض على صفات دلت الأفعال عليها و ما ورد الخبر ، فافترقوا فيه فرقتين : منهم : أولهما على وجه يحتمل اللفظ ذلك و هم المتأخرون المتقدمون ، و منهم : توقف في التأويل لوجهين : أحدهما المنع الوارد في التنزيل في قوله سبحانه : ﴿ فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة و ابتغاء تاويله ﴾ فنحن نحترز من الزيغ ، و ثانيهما أن التأويل أمر مظنون بالاتفاق و القول في صفات الباري بالظن غير جائز ، فربما أولنا الآية على غير مراد الباري سبحانه فوقعنا في الزيغ بل نقول كما قال الراسخون في العلم : ﴿ كل من عند ربنا ﴾ آمنا بظاهره و صدقنا بباطنه و وكلنا علمه إلى الله سبحانه ، و أيضا قد عرفنا بمقتضى العقل أن الله سبحانه لايشبه شيئا من المخلوقات و لايشبهه شيء منها و قطعنا بذلك إلا أنا لانعرف معنى اللفظ الوارد فيه مثل قوله سبحانه : ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ و مثــل قوله : ﴿ خلقت بيدى ﴾ و مثل قوله : ﴿ و جاء ربك ﴾ إلى غير ذلك و لسنا مكلفين بمعرفة تفسير هذه الآية و تأويلها بل التكليف قد ورد بالاعتقاد بأنه لا شريك له و ليس كمثله شيء و ذلك أثبتناه يقينا .

.... و لايتمكن في مكان ....

ثم إن جماعة من المتأخرين زادوا على ما قاله السلف فقالوا : لا بد من إجرائنا على ظاهرها فوقعوا في التشبيه الصرف و أثبتوا لله سبحانه المكان حقيقة . و لما كان مسئلة المكان مسئلة الكفر و الإيمان فرد عليه مشبعا بقوله :

البراهين القاطعة قائمة في تنزه الله عن المكان و الزمان

((و لايتمكن في مكان)) : للبراهين القاطعة القائمة في تنزه الله سبحانه عن المكان و المكانيات و الزمان و الزمانيات ، قال الله سبحانه : ﴿ قل لمن ما في السماوات و الأرض قل الله ﴾ و هذا مشعر بأن المكان و كل ما فيه ملك الله سبحانه ، و قوله سبحانه : ﴿ و له ما سكن في الليل و النهار ﴾ و ذلك يدل على أن الزمان و كل ما فيه ملك الله سبحانه ، فهاتان الآيتان تدلان على تنزيه الله سبحانه عن المكان و الزمان كما في " أساس التقديس " للفخر الرازي ، و ذلك لأنهما حادثان و الله سبحانه قديم فوجوده متحقق قبل الزمان و المكان فلايتقيد بهما بحيث لايتحقق وجوده إلا مصاحب الزمان أو مكان بأن يبتدأ بابتدائه و ينتهي بانتهائه و حينئذ فلايقال : " الله في زمان أو في مكان " لئلا يوهم المقارنة ، و أنه لايتحقق وجوده إلا مصاحبا لهما نعم يجوز أن يقال " الله هو موجود قبل الزمان " و المكان و قال نبينا و رسولنا ﷺ : " لاتفضلوني على يونس بن متى " .

قول إمام الحرمين و قول إمام دار الهجرة في نفي المكان

قال إمام الحرمين : إن هذا الحديث يدل على أن النبي ﷺ - و هو عند سدرة المنتهى - لم يكن بأقرب إلى الله من يونس - عليه السلام - و هو في بطن الحوت في قعر البحر ، فدل ذلك على أنه سبحانه منزه عن الجهات ، و إلا لما صح النهي عن التفضيل ، فاستحسنه الحاضرون . و لفظ البخارى : " لايقولن أحدكم إني

خير من يونس بن متى " ، و قد سبقه إليه إمام دار الهجرة إمام المسلمين أمير المومنين في الحديث عالم المدينة أبوعبد الله مالك بن أنس في قوله ﷺ : "لاتفضلوني على يونس بن متى " ، فقال : إنما خص يونس لتنبيه على التنزيه ؛ لأنه ﷺ رفع إلى العرش ، و يونس - عليه السلام - هبط إلى قابوس البحر ، و نسبتهما مع ذلك من حيث الجهة و المكان إلى الحق جل جلاله نسبة واحدة ، و لو كان الفضل بالمكان لكان عليه الصلوة و السلام أقرب من يونس بن متى و أفضل مكاناً . و لما نهي عن ذلك حكى ذلك العلامة قاضي قضاة الإسكندرية ناصر الدين ابن منير المالكي في كتابه " المقتضى في شرف المصطفى " : ثم أخذ الحافظ " ابن منير " يبدى أن الفضل بالمكانة ، لأن العرش في الرفيق الأعلى ، فهو أفضل من السفل ، فالفضل بالمكانة لا بالمكان . فانظر أيها العاقل العالم المنصف!، إن مالكاً - و ناهيک به - قد فسر الحديث بما قال إمام الحرمين ، و قال ابن قيم في " النونية " في النقد على إمام الحرمين : إن إنكار المكان إلحـــاد ، يقول : هذا هو الإلحاد حقاً بل هو التحريف البرد الهذيان .

قال ابن تيمية: الباري سبحانه فوق العرش بذاته فوقية حسية حقيقية و الرد على هذا القول

و قال أبوالعباس " أحمد بن تيمية " في عقيدته : إن الباري سبحانه فوق العرش بذاته فوقية حسية فوقية حقيقية لا فوقية الرتبة و الدرجة ، نص به في " التأسيس " ، و " الكواكب الدراري " ، و " المنهاج " و " كتاب العرش " ، و على هذه العقيدة معه صاحبه ابن قيم في " النونية " بكل صراحة و بكل وقاصة ، و احتج بلفظ الفوق في قوله سبحانه : ﴿ و هو القاهر فوق عباده ﴾ . و قال جل شانه عن القبط : ﴿ و إنا فوقهم قاهرون ﴾ يقول : إن المراد بالفوقية الفوقية الحسية ، فكأنه لم يتل هذا الغافل في كتاب الله ﴿ يد الله فوق أيد يهم ﴾ ، و قوله : ﴿ و فوق كل ذي

علم عليم ﴾ و المراد بالفوقية : فوقية العزة و القهر و التنز ه و الله فوق ذلک ، في حديث الترمذي بمعنى أنه يعلو عن مدارک البشر بدليل ما في سنن الترمـذي أيضاً من حديث "لو دليتم " ، قال الشيخ شهاب الدين ابن جهبل الشافعي في الرد على ابن تيمية : الفوقية ترد لمعنيين : أحدهما نسبة جسم إلى جسم بأن يكون أحدهما أعلى و الآخر أسفل ، بمعنى أن أسفل الأعلى من جانب رأس الأسفل ، و هذا لايقول به من لايجسم ، و ثانيهما : بمعنى المرتبة كما يقال: الخليفة فوق السلطان ، و السلطان فوق الأمير ، و كما يقال : جلس فلان فوق فلان ، و العلم فوق العمل ، و الصياغة فوق الدباغة ، قال الله جل و عز : ﴿و رفعنا بعضهم فوق بعض درجات ﴾ و لم يطلع أحدهم فوق أكتاف الآخر ، و قال جل و عز عن القبط : ﴿ و إنا فوقهم قاهرون ﴾ و ما ركبت القبط أكتاف بني إسرائيل و لا ظهورهم ، و من الخرق أن يظن من قوله عن القبط : ﴿ و إنا فوقهم قاهرون ﴾ ركوب القبط على أكتاف بنى إسرائيل مع إمكان ركوب جسم على جسم .

و كيف يتصور ذلک في الله سبحانه المنزه عن الجسم و لوازم الجسمية ! و اعتبار ذات الله فوق عباده فوقية مكانية إلحاد و زندقة ، ليس من مدلول الآية في شيء و كون ذاته جل جلاله فوق إحدى السماوات فوقية مكانية و فوق كل مكان فوقية مكانية مثل ما سبق في الزيغ ، و أين في القرآن ما يوهم ذلک ؟ ، فظهر بذلک التمسک بكلمة فوق في الآيات و الأحاديث في إثبات الجهة له سبحانه تعالى الله عن مزاعم الجهوية المجسمة .

الاستدلال بحديث الجارية باطل

و احتج بـ "حديث الجارية " يعني بقوله ﷺ للجارية " أين الله " قالت : في السماء ، و قد تكلم الناس عليه قديما و حديثاً ، و الكلام عليـه معروف و لايقبله ذهن

هذا الرجل" ابن تيمية " لأنه مشّاء على بدعه لايقبل غيرها . و أما عدم صحة الاحتجاج به في إثبات المكان له سبحانه ، فللبراهين القائمة على تنزيه الله سبحانه عن المكان و المكانيات و الزمان و الزمانيات ، و لأن الحديث فيه اضطراب سنداً و متناً رغم تصحيح الذهبي ، و تهويله راجع طرقه في كتاب العلو للذهبى ، و شروح المؤطا ، و توحيد ابن خزيمة ؛ حتى تعلم الاضطراب فيه سنداً و متناً و حمل ذلك على تعدد القصة لايرضى به أهل الغوص في الحديث و النظر معاً في مثل هذا المطلب ، و لفظ ابن شهاب مؤطا مالك عن أنصاري و هو صاحب القصة فقال لها رسول الله ﷺ : " أتشهدين أن لا إله إلا الله " قالت : نعم ، قال : أتشهدين " محمد رسول الله " ، قالت : نعم " و أين هذا من ذاك ؟ ! فلعل لفظ (أين الله) تغير بعض الرواة على حسب فهمه و الرواية بالمعنى شائعة في الطبقات كلها ، و ستعرف حال الذهبي ، فلاتلتفت إلى تهويله و تخريفه في هذ الباب ، على أن " أين " تكون للسوال عن المكان و للسوال عن المكانة حقيقة في الأول و مجازاً في الثاني أو حقيقة فيهما . قال القاضي أبوبكر ابن العربي في شرح حديث أبى رزين في " عارضة الأحوذي " المراد بالسوال بأين عنه تعالى المكانة ، فإن المكان يستحيل عليه ، و أين مستعملة فيه و قيل : إن استعمالها في المكان حقيقة و في المكانة مجازاً ، و قيل : هما حقيقتان ، و كل جار على أصل التحقيق ، مستعمل على كل لسان و عند كل فريق ، و قال ابوالوليد الباجي في المنتقى : " مكان فلان في السماء " بمعنى علو حاله و رفعته و شرفه فلعل الجارية تريد وصفه بالعلو ، و بذلک يوصف كل من شأنه العلو ، فيكون معنى " أين الله " ما هي مكانة الله عندک ، و معنى في السماء أنه تعالى في غاية الرفعة من علو الشان فيتحد هذا المعنى مع معنى " أتشهدين أن لا إله إلا الله ، قالت : نعم ! " على أن السيد الشريف أجاز في شرح المواقف أن يكون السوال للاستكشاف عن معتقد الجارية هل هي عابدة وثن أم هي مؤمنة بالله رب العالمين ، و من أهل العلم من يعد العامي معذوراً في

اللفظ الموهم اعتقادا بأصل اعتقاده بالله سبحانه و إن أوهم بعض إيهام في وصفه سبحانه ، و إليه يشير " القرطبي " في " المفهم " في " حديث الجارية " في صحيح مسلم ، قال الحافظ ابن الجوزي : قد ثبت عند العلماء أن الله سبحانه لاتحويه السماء و لا الأرض و لاتضمه الأقطار ، و إنما عرف بإشاراتها تعظم الخالق جل جلاله عندها ، و على تقدير ثبوت لفظ (أين) فالمعنى الذي ذكره الباجى و ابن العربى معنى لاحيدة عنه أصلا ، و جلالة مقدار هذين الإمامين في الحديث و اللغة و أصول الدين و الفقه لايجحدها إلا الجاهلون ، و أما حديث أبى رزين فقد سبق آنفا ، قال القاضي في " العارضة " المراد بالسوال بــ" أين " عنه تعالى المكانة ، فإن المكان يستحيل عليه ، و لأن في سنده حماد بن سلمة مختلط و كان يدخل في حديثه ربيباه و ليس في استطاعة ابن عدى و لا غيره إبعاد هذه الوصمة عنه ، و يعلى بن عطاء تفرد به عن وكيع بن حدس أو عدس ، و هو مجهول الصفة و هو تفرد عن أبى رزين ، و لا شأن للمنفردات و الوحدان في إثبات الصفات فضلا عن المجاهيل و عمن به اختلاط ، فليتق الله جل شأنه من يحاول أن يثبت به صفة لله ، و قد سئم أهل العلم من كثر ما يرد بطريق حماد بن سلمة من الروايات الساقطة في صفات الله سبحانه ، و قد روى أبوبثر الدولابي الحافظ عن ابن شجاع عن إبراهيم بن عبد الرحمن بن مهدي أنه قال : كان حماد بن سلمة لايعرف بهذه الأحاديث حتى خرج إلى عبادان فجاء و هو يرويها فلا أحسب إلا شيطانا خرج إليه في البحر فألقاها إليه .

قال بعض الزنادقة : استقر بذاته على العرش و ينزل بذاته من العرش و هذا كفر مجرد

و الحق الحقيق بالتحقيق : فمن قال : إنه استقر بذاته على العرش ، و ينزل بذاته من العرش ، و يقعد الرسول ﷺ على العرش معه في جنبه ، و إن

كلامه القائم بذاته صوت ، و أن نزوله بالحركة و النقلة و بالذات ، و أن له ثقلا يثقل على حملة العرش ، و أنه متمكن بالسماء أو العرش ، و أن له جهة واحدة و غاية و مكاناً و أن الحوادث تقوم به ، و أنه يماس العرش أو أحداً من خلقه ، و نحو ذلک من المخازي فلانشک في زندقته و زيغه و خروجه و بعده عما يجوز في الله سبحانه ، و هذا مكشوف جداً . و من يقول : إن الله سبحانه قد أخلى مكاناً للنبي ﷺ في عرشه فيقعده عليه في جنب ذاته ، فلانشک في ضلاله و اختلال عقله رغم تقول ابن تيمية و ابن قيم و أبى محمد البربهارى ، و قال القائل : -

سبحان من ليس له أنيس و لا له في عرشه جليس

نعم ! لا مانع من أن يكون الله سبحانه يقعده على عرش أعده لرسوله في القيامة إظهاراً لمنزلته ، لا أنه سبحانه يقعد و يقعده في جنبه - تعالى الله عن ذلک - إذ هو محال ، يرد بمثله خبر الآحاد على تقدير وروده مرفوعاً . فكيف ! و لم يرد ذلک في المرفوع حتى قال الذهبي : لم يثبت في قعود نبينا على العرش نص ؛ بل في الباب حديث واه ، و قال أيضاً : و يروى مرفوعاً و هو باطل ، فما ذكره ابن عطية من التأويل و سايره الآلوسي فليس في محله ؛ لأن أصحاب الاستقراء لم يجدوه مرفوعاً ، حتى يحتاج إلى محاولة التأويل بما يمجه الذوق . و من ظن أنه يوجد في مسند الفردوس ما يصح في ذلک ، لم يعرف الديلمي و لا مسنده ، و أرسل الكلام جزافاً - جزى الله الواحدي خيراً - حيث ردّ تلک الأخلوقة رداً مشبعاً ، و كذا ابن المعلم القرشي ، و اما ما يروى عن أبى داؤد أنه قال : من أنكر هذا الحديث فهو عندنا متهم ، فبطريق النقاش صاحب شفاء الصدور و هو كذاب عند أهل النقد . و إنما هذه الأسطورة تهتدى إلى معتقد الحشوية من قول بعض النصارى بأن يسوع المسيح رفع إلى السماء و قعد في جنب أبيه فحاول هؤلاء الجهال و الضلال أن يجعلوا للنبي ﷺ مثل ما جعله النصارى لعيسى عليه السلام مسابقة لهم فعليک أن تتهم من يقول : إنى أتهم من ينفي حديث الإقعاد في جنب الله .

الاستدلال بقوله تعالى: ﴿ثم استوى على العرش﴾ الجواب عنه بوجوه

و احتج بقوله سبحانه : ﴿ ثم استوى على العرش ﴾ و أراد بالاستواء : الاستقرار و التمكن حقيقة ، و القعود و الجلوس بالذات ، و قال في المجلس : كاستوائي هذا فوثب الناس عليه واحدة ، قال الحافظ أبوحيان في تفسيره في قوله سبحانه : ﴿ وسع كرسيه السمٰوات و الأرض ﴾ : ما صورته و قد قرأت في كتاب لأحمد بن تيمية هذا الذي عاصرناه و هو بخطه سماه " كتاب العرش " : إن الله يجلس على الكرسي و قد أخلى مكانا يقعد معه فيه رسول الله ﷺ انتهى كلامه بحروفه .

أقول : إن الاستواء في اللغة على وجوه و أصله : افتعال من السواء ، أي السواء العدل و الوسط ، و له وجوه في الاستعمال : منها : الاعتدال ، قال بعض بنى تميم : استوى ظالم العشيرة و المظلوم أي اعتدلا ، و منها : إتمام الشيء ، و منه قوله سبحانه : ﴿ و لما بلغ أشده و استوى ﴾ و منها : القصد إلى الشيء ، و منه قوله سبحانه : ﴿ ثم استوى إلى السماء ﴾ أي قصد خلقها و منها : الاستيلاء على الشيء ، و منه القول البليغ " استوى بشر على العراق " و منها : بمعنى استقر ، و منه قوله سبحانه : ﴿ و استوت على الجودي ﴾ و منه قوله : ﴿ تستووا على ظهوره ﴾ و هذه صفة المخلوق الحادث و هو سبحانه نزه نفسه بنفسه عن ذلك في كتابه العزيز في غير ما موضع ، و هذا المعنى مطلوب ابن تيمية و مقصود ابن قيم . قال الراقم : و الجواب عن هذا الاحتجاج بوجوه : الوجه الأول : و من المعلوم أن من هو في مكان فهو مقهور محاط به ، و يكون مقدراً و محدوداً ، و هو سبحانه منزه عن التقدير و التحديد و عن أن يحويه شيء ، أو يحدث له صفة ، و قد نص القاضي أبويعلى في " المعتمد " : أن الله سبحانه و تقدس لايوصف بمكان و هو من أئمة ابن قيم ، فما للناظم لايتابعه في ذلك ، و هو يتابعه في شواذه الباطللة فلعله اتخذه قدوة في الباطل دون الحق .

و من المعلوم أنه واجب الوجود ، كان و لا زمان و لا مكان ، و هما - الزمان و المكان - مخلوقان حادثان ، و هو الأول قبل سوابق العدم الأبدي بعد لواحق العدم ، ليس مثل ذاته ذات و لا مثل صفاته صفات ، جل ذاته القديم الذي لم يسبق بعدم أن يكون لها صفة حادثة كما يستحيل أن يكون للذات الحادث صفة قديمة ، فتدبر.

و من المعلوم أن الاستواء إذا كان بمعنى الاستقرار و التمكن و القعود و الجلوس ، لا بد فيه من المماسة ، و المماسة إنما تقع بين جسمين أو جرمين ، و القائل بهذا مشبه أو مجسم و ما بقي في التشبيه و التجسم شيء بقية كما أبطل دلالة "ليس كمثله شيء" ، و لكن المجسمة لاتعرف هذه الحقائق و ما ذا تكون قيمة كلامهم في مثل هذه الأبحاث، بل لصاحب " الفرج بعد الشدة " محمد المبنجي الحنبلي من أخص تلاميذ ابن قيم رسالة في الرد على من ينفي المماسة بكل وقاصة و بكل حماقة : و من المعلوم في قوله سبحانه : ﴿ تستووا على ظهوره ﴾ أنه الاستقرار على الأنعام و السفن و ذلك من صفات الآدميين ، فمن جعل الاستواء على العرش بمعنى الاستقرار و الجلوس ، فقد ساوى بين الباري سبحانه و بين خلقه ، و ذلك من الأمور الواضحة لايقف في تصورها بليد ، و حينئذ فلايقف في تكذيبه ليس كمثله شيء ، و هذا كفر محقق ، بل و يقال لهذه الزنادقة و الملاحدة : بل لوكان استوى بمعنى جلس لأتى بلفظ " جلس " في أحد المواضع السبعة ، فتأمل. و من المعلوم أن الاستواء من الألفاظ الموضوعة بالاشتراك فدعواه بمعنى الاستقرار و التمكن فقط في غاية الغفلة و الجهالة ، و قد سبق آنفا قول القاضي الذي يقصم ظهر ابن قيم و شيخه ، و قال بعض الأفاضل : و مما يقصر المسافة في الرد على الحشوية الجهوية التي تدعي التمسك بالظاهر أن قوله سبحانه : ﴿ ثم استوى ﴾ صفة فعل مقرونة بما يدل على التراخي - يعني - بأداة التراخي في بعضها ، و ذلك يدل على أن الاستواء فعل له جل شأنه ؛ متقيد بالزمن ، و التراخي شأن سائر الأفعال - و عد ذلك صفة ذات - إخراج للكلام عن ظاهر و هو ظاهر جداً ، و جل الإله أن تحدث له صفة بعد أن لم يكن و من قال : " إنه مستو " نطق بما لم

يأذن الله به كائنا كان ، يعني لم يرد المستوي في عداد أسماء الله الحسنى لا في الكتاب و لا في السنة حتى يصح إطلاقه على الذات العلي على أن يكون صفة أو علما ، و قد أجمعت الأمة على أن الله سبحانه لاتحدث له صفة فلا مجال لعد ذلك صفة ، و من زاد و قال : " استوى بذاته بمعنى استقر " فهو عابد وثن خيالي إن لم يكن عامياً ، فظهر بذلك بطلان التمسك بكلمة " استوى " ، و جل الإله سبحانه من أن يكون له مكان يحويه ، فلايقال : إن السماء ظرف له و لا أن العرش مستقر ذاته فأين في كتاب الله مثل ذلك ؟ و تفسير الاستواء بالاستقرار و التمكن و القعود و الجلوس إنما هو قول مقاتل بن سليمان شيخ المجسمة و قول الكلبي الزائغ ، و لايقبل قولهما في حيض النساء فضلا عن الاعتقاديات ، و فضلا عن صفات الله سبحانه ، و تبعهما هذان الرجلان قدرضيا لأنفسهما بهذا الجهل ، و قدعلمت العواتق قصة هجر أبي حيان لابن تيمية لهذا السبب بعد أن كان تسرع في إطرائه ، و إطرائه مدون في " الرد الوافر " لابن ناصر الدين الدمشقي ، و في " الدرر الكامنة " للحافظ ، قال أبوحيان : و لا أذكره بخير ، و ذكره في تفسيره " البحر " بكل سوء و كذلك في مختصره " النهر " .

قوله : وأما تقول بعض المداهنين المراد به أبو الكلام

و أما تقول بعض المداهنين بأنه إنما كان هجره لوقوعه في سيبويه حيث قال ابن تيمية : أ كان سيبويه نبي النحو ، و قد غلط في كيت و كيت ، فرجم بالغيب أمام تصريح أبي حيان صاحب القصة ، نعم ! هذا تهمة أو قلة أدب من ابن تيمية ، و ما هي قيمة نحوه في جانب استبحار سيبويه و أبى حيان في النحو !؟ و إن كان لكل إمام غلطات معدودة في علمه لكن وقوعه في سيبويه في جنب الوقوع في الله سبحانه ليس بشيء . فحمل هجره الدائم على خلاف ما ذكره الهاجر ليس من شأن من يخاف الله و يتوخى مراضيه بل ذلك شأن المخدوعين المفتونين .

قال ابن قيم : صعود كلامنا و رفع أيدينا دليل على أن العرش مكان له حقيقة

و أما قول ابن قيم في أمون مصنفاته " النونية " : و خامسها : صعود كلامنا[١] أراد أن هذا الصعود دليل على أن العرش مكان له حقيقة ، و هذا صدر من قلة نظره أو لم يعلم من قلة فهمه أن نسبة الصعود إلى الأعراض و المعاني من الدليل في أول نظر على أنه مجاز من القبول ، قال الشيخ ابن جهبل الصعود كيف يكون حقيقة في الكلام مع أن الصعود في الحقيقة من صفات الأجسام ! ، فليس المراد إلا القبول و هذا ظاهر جداً ، و أما قول ابن قيم في النونية : و هكذا رفع الأيدى في الدعاء ، أراد من غفلته أن رفع الأيدي دليل على أن العرش مكان له حقيقة ، أقول : هذا أيضا من أقواله الغريبة لأن رفعهم الأيدي إلى سماء ليس في شيء من الدلالة على استقرار وجود ذاته في السماء أو العرش ، و إنما ذلك لمجرد أن السماء قبلة الدعاء و منزل[٢] الأنوار و الأمطار و الخيرات و البركات ، و إذا لف الإنسان حصول الخيرات من جانب مال طبعه إليه فهذا المعنى هو الذي أوجب رفع الأيدى إلى السماء و قال الله سبحانه : ﴿ و في السماء رزقكم و ما توعدون ﴾ ذكره ابن جهبل فيما رد به على العقيدة الحموية لابن تيمية، و من أعجب العجائب ! كيف يتعقل اعتبار ذات الله فوق عباده فوقية حسية ، فوقية مكانية ، فوقية ذاتية حقيقة ، و ذلك يعرف صغار التلاميذ في المدارس ! هذا غرائب ابن تيمية و ابن قيم ، و لقد أطنبنا الكلام في هذا المقام غاية الإطناب : لأن مسئلة الجهة و المكان مسئلة الكفر و الإيمان ، و قد غفل عنها أقوام بعد اقوام ، و بالله التوفيق .

---

(١) إليه يصعد الكلم الطيب .

(٢) يعني الأنوار تنزل منها و كذا الأمطار .

.... لأن التمكن عبارة عن نفوذ بعد في آخر متوهم أو متحقق يسمونه المكان ....

((لأن التمكن عبارة عن نفوذ بعد في بعد آخر متوهم)) : ، هذا ناظر إلى مذهب المتكلمين ، ((أو متحقق يسمونه المكان)) : هذا ناظر إلى مذهب الإشراقيين ، و أن المكان أمر موجود في الواقع لأن بداهة العقل شاهدة .

الواجب الوجود، لايصلح عليه الحركة والتنقل والتغير، والرد على ابن تيمية وابن قيم

لأن المتحرك بالحركة المتقيمة ينتقل من مكان إلى مكان آخر ، و الانتقال من العدم إلى العدم محال . و كيف لايكون موجوداً و هو مقصد المتحرك بالحركة الأينية و مشار إليه بالإشارة الحسية ، و كل ما هو مقصد المتحرك بالحركة الأينية و مشار إليه يكون موجوداً ، فيكون المكان موجوداً ، فمن قال بعدمه ، فهو خطأ فاحش ، و الواجب الوجود لايصح عليه الحركة و التنقل و التغير خلافا لابن تيمية و خلافا لابن قيم ، قال ابن قيم في كتابه الشهير - أعني النونية - : و سابعها النزول ، و منها حديث النزول و هو في صحيح البخاري و مسلم من حديث أبي هريرةؓ أنه عليه الصلاة و السلام قال : ينزل ربنا كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر ، يقول : ((من يدعوني فأستجيب له)) : أراد به أن العرش ظرف و مكان له حقيقةً ، و يحمل النزول في الحديث إلى السماء الدنيا على النزول الحسي و الانتقال الحسي . أقول : و من العجب العجيب أ لم يقرأ ابن قيم و شيخه قوله تعالى : ﴿ و أنزلنا الحديد ﴾ مع أن معدنه في الأرض ، و قوله : ﴿ و أنزل لكم من الأنعام ثمانية أزواج ﴾ ؟ ! فيا لله العجب من شخص لم يعرف نزول الجمل كيف يتكلم في تفصيله ! و قد قال

سبحانه : ﴿ و أنزلنا اليک الكتاب ﴾ و قال : ﴿ و قد أنزل الله إليک ذكراً ﴾ فنسب الإنزال إلى هاتين الغايتين إليه سبحانه ، و قد قال : ﴿ من يضلل الله ﴾ أي ببدعته ﴿ فلا هادي له و يذرهم في طغيانهم يعمهون ﴾ و العمه في البصيرة كما أن العمي في البصر ، و كلاهما مفقودان في ابن قيم و شيخة ، و قد قالوا : يتحرك إذا نزل .

نقلوا هذه المقالة عن أحمد بن حنبل وهو كذب محض و افتراء على الامام

و نقلوا هذه المقالة عن الإمام أحمد بن حنبل فجوراً منهم ، بل هو كذب فاحش افتراء محض على الإمام الجليل ، قال البيهقي في مناقب أحمد : أنبأنا الحاكم قال : حدثنا أبو عمرو بن سماك ، قال : حدثنا حنبل بن إسحاق ، قال : سمعت عمى أباعبد الله يعني أحمد يقول : " احتجوا علي يومئذ " يعني يوم نوظر في دار أمير المؤمنين ، فقالوا : تجيئ سورة البقرة و تجيئ سورة تبارک فقلت لهم : انما هو الثواب قال الله سبحانه : ﴿ و جاء ربک ﴾ إنما يأتى قدرته و إنما القرآن أمثال و مواعظ ، قال البيهقي : و فيه دليل على أنه كان لايعتقد في المجيء الذي ورد به الكتاب و النزول الذي ورد به السنة ، انتقالا من مكان إلى مكان كمجيء ذوات الأجسام و نزولها ، و إنما هو عبارة عن ظهور آيات قدرته و يوضحه قوله سبحانه : ﴿ فأتى الله بنيانهم ﴾ ليس المراد الإتيان بذاته بالاتقاق و أنما هو أمره و يشهد له قوله سبحانه : ﴿ أتاها ليلا أو نهارا ﴾ و ابن قيم و شيخه يدعيان الانتماء إلى أحمد و لايتابعانه في التنزيه كما رأيت نصوص أهل العلم عن أحمدؒ ، فلاينخدعنّ الموافق بثرثرتهما المفضوحة و تهويلهما ، و إنما ذلک وقاحة منهما قاتلهم الله ما أجرأهما على الله سبحانه . و قد حمل حماد بن زيد النزول في الحديث على معنى الإقبال ، و من أهل العلم من حمل

الحديث على أن الإسناد فيه من قبيل الإسناد إلى السبب الآمر ، و يؤيده حديث أبي هريرة في سنن النسائي و فيه : " ثم يأمر مناديا يقول هل من داع فيستجاب له " و ليس في استطاعة من يخاف الله غير أن يفوض معنى النزول إلى الله مع التنزيه أو أن يحمل الحديث على المجاز في الطرف أو في الإسناد ، بل الأخير هو المتعين لحديث النسائي المذكور فيخرج حديث النزول من عداد أحاديث الصفات بالمرة عند من فكر و تدبر : تعالى الله عن النقلة التي يقول بها المجسمة .

سئل ابو حنيفة عن هذا فقال ينزل بلا كيف

و قال الصابوني في عقدة السلف : سئل أبوحنيفةؒ عنه فقال : ينزل بلا كيف ، و قال بعضهم : نزل نزولاً يليق بالربوبية بلا كيف من غير أن يكون نزوله مثل نزول الخلق لأنه جل و عز منزه من أن تكون صفاته مثل صفات الخلق كما كان منزها من أن يكون ذاته مثل ذوات الخلق ، فمجيئه و إتيانه و نزوله على حسب ما يليق بصفاته من غير تشبيه ، و كيف ! و روى أبوعيسى الحافظ الترمذي عن مالك بن أنس و سفيان بن عيينة و ابن المبارك أنهم قالوا : أمِرّوا هذه الأحاديث بلا كيف !! .

فقال ابن قيم: كونه يوجب مكانا من الخلق ونقلته توجب مكانا الخ:

و العجب يقول ابن قيم : كونه يوجب مكاناً من الخلق و نقلته توجب مكانا و يصير منتقلا من مكان إلى مكان و الله تعالى ليس كذلك .

اقول: هذا ليس من قبيل كلام بني آدم:

أقول رادا عليه : هذا شغب و هذيان ظاهر، هذا ليس من قبيل كلام العقلاء بل ليس من قبيل كلام بنى آدم ، و ابن قيم بالغ الجهل ظاهر البلادة في مثل هذه المسائل ، ماذا تكون قيمة كلامه في مثل هذه الأبحاث ، و لم يرتض في العلوم بل يأخذها بذمنه الضعيف مع جسارة و اتساع خيال و شغب كثير و في هذا الرجل يقول[١] أبوالكلام : هو حجة الإسلام و كلامه هذا جهل و جنون محض .

قال ابن قيم: لكنا نقول استوى من لا مكان إلى مكان، انتقل وإن كان المعنى في ذالك واحدا أقول: كفر خالص

ثم قال ابن قيم المسكين : ” و لكنا نقول : استوى من لا مكان إلى مكان ، و لانقول : انتقل ، و إن كان المعنى في ذلك واحدًا “ ، انظر العاقل إلى هذا الهذيان و التحريف و التخريف و التلبيس ، أ يقول هذا مسلم عاقل ، بل هذا كفر خالص مع هذا التناقض و التهافت ، و التناقض شأن من أصيب في عقله و دينه ، و ابن قيم الجوزية أصيب في كليهما - نعوذ بالله من الخذلان و الضلال .

---

(١) في التذكرة و لم يخف بهذا من الله ولا من الناس .

قال ابن حامد الحنبلي: هو فوق العرش بذاته وينزل من المكان الذي هو فيه، فينزل وينتقل، أقول هذا الكفر صريح

و أعجب من هؤلاء الحشوية قال[١] ابن حامد الحنبلي : يقول : هو فوق العرش بذاته ، و ينزل من المكان الذي هو فيه فينزل و ينتقل ، و لما سمع تلميذه فرد عليه مشبعاً فقال : إن النزول صفة ذاتية و لانقول : نزوله انتقاله أراد به أن يغالط الأغبياء بذلک و لم يعلم من غباوته و غوايته و کثرة جهله و قلة حيائه ؛ فإن النزول إذا كان صفة لذاته لزم تجددها كل ليلة و تعددها ، و الإجماع منعقد على أن صفاته قديمة أزلية فلاتحدد و لاتعدد ، و قد بالغ في الكفر من ألحق صفة الحق بالخلق ، و أدرج نفسه في جريدة السامرة و اليهود و النصارى ، و قدتعدم أنه يستحيل على الله سبحانه الحركة و التنقل و التغير ؛ لأن ذلک من صفات الحديث ، فمن قال ذلک في حقه فقد ألحقه بالمخلوق ، و ذلک كفر صريح لمخالفة القرآن في تنزيهه لنفسه بنفسه . و من ههنا قال الأئمة : فواجب على الخلق اعتقاد التنزيه و امتناع تجويز النقلة و الحركة ؛ فإن النزول الذي هو انتقال من مكان إلى مكان آخر يفتقر و يحتاج إلى الجسمية و الجوهرية و المكان العالي و المكان السافل ، و الرب جل جلاله منزه مقدس عن ذلک كله إذ هو من خواص الحدوث ، فتأمل و لاتغفل .

---

(١) و هو شيخ الحنابلة أبوعبدالله الحسن بن حامد بن على البغدادي الوراق المتوفي سنة ثلاث و أربع مائة .

.... و البعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم أو بنفسه عند القائلين بوجود الخلاء و الله تعالى منزه عن الامتداد و المقدار لاستلزامه التجزي فإن قيل : الجوهر الفرد متحيز و لا بعد فيه و إلا لكان متجزيا قلنا المتمكن أخص من المتحيز لأن الحيز هو الفراغ المتوهم الذي يشغله شيء ....

((و البعد)) : مطلقا ((عبارة عن امتداد قائم بالجسم)) : عند أهل هذا الفن ((أو بنفسه)) : عند الإشراقيين ، ((عند القائلين بوجود الخلاء)) : و هم المتكلمون و الإشراقيون ، و النزاع في أن الخلاء موجود أو معدوم مع الأدلة مذكور في أسفار الفلاسفة ، و إذا كان المكان هو الامتداد فيكون المتمكن فيه له امتدادات و مقاديـر . ((و الله سبحانه منزه عن الامتداد و المقدار)) : و هو مستحيل في حقه وفاقا و إجماعـا ((لاستلزامه التجزي)) : انقسامه إلى أجزاء مقدارية ، و الفرق بين الامتداد و المقدار معروف بأن الامتداد فهو أعم سواء كان قائما بنفسه أو بالجسم و المقدار فهو أخص و هو ما يكون قائما بالجسم ، فافهم .

((فإن قيل)) : رد على وجوب البعد في التمكن . ((الجوهر الفرد متحيز)) : لأنه مشار بالإشارة الحسية ، ((و لا بعد فيه)) : يعني الامتداد ، ((و إلا لكان متجزيا)) : إذ كل بعد منقسم ، ((قلنا : المتمكن أخص من المتحيز)) : و الجوهر الفرد متحيز و ليس بمتمكن و نفي الأخص لايستلزم نفي الأعم .

((لأن الحيز هو الفراغ المتوهم يشغله شيء)) : و لايلزم من كون الشيء شيئا غلاً لحيز غير متمكن كما في الجوهر الفرد لأنه لا بعد فيه ، و قد ظهر بذلك أن المكان أخص من الحيز عند المتكلمين كما أن المكان أخص من الحيز عند المشائين ، و لذا قالوا في أسفارهم : كل جسم فله حيز طبعي ، لا أن لكل جسم مكاناً و إلا لانتقض بالمحدد الجهات و هو متقرر في موضعه .

.... ممتد أو غير ممتد فما ذكر دليل على عدم التمكن في المكان أما الدليل على عدم التحيز فهو أنه لو تحيز فإما في الأزل فيلزم قدم الحيز أولا فيكون محلا للحوادث و أيضا إما أن يساوي الحيز أو ينقص عنه فيكون متناهيا أو يزيد عليه فيكون متجزيا و إذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة لا علو و لا سفل و لا غيرهما ....

((ممتد)) : كالجسم ، ((أو غير ممتد)) : كالجوهر الفرد ، ((فما ذكر دليل على عدم التمكن في المكان)) : يعني على أنه يمتنع في حقه سبحانه الاتصاف بالتمكن و لكن لايدل هذا الدليل بخصوصه على عدم التحيز إذ نفي الأخص لايستلزم نفي الأعم ، و قد ذكرناه آنفاً . ((و أما الدليل على عدم التحيز)) : و امتناع اتصافه سبحانه به و اللازم ضرورة قيام البرهان على انتفاء قدم غيره سبحانه و الملزوم مثله و هو التحيز ، ((فهو)) : يعني الدليل ((أنه)) : يعني الله سبحانه ((لو تحيز فإما في الأزل فيلزم قدم الحيز)) : لأن القدم و الحدوث صفتان للموجود الواقع بأي نحو كان سواء كان موجوداً خارجيا أو موهوماً اعتبارياً له منشأ صحيح ، فالاعتباري أيضاً يتصف باستمرار الوجود باعتبار الوجود المنشأ المصحح لانتزاعه ((أولاً)) : - يعني - لم يتحيز في الأزل ((فيكون محلا للحوادث)) : و لايقوم بذاته الحادث لأن ما يقوم به لا بد أن يكون من الصفات الكمالية العلية ، فلوكان حادثا لكان خالياً عنه في الأزل ، و الخلو عن الصفات الكمالية العلية نقص ، و هو سبحانه منزه عن ذلك ، و أما الحدوث في الذات فممتنع ، و هو معلوم لأنه سبحانه واجب الوجود ، و لايستقل بإحداث شيء أحد غيره فكيف يكون في ذاته حدوث و تجدد .

((و أيضاً)) : برهان ثان على عدم التحيز ، ((إما أن يساوي الحيز أو ينقص عنه فيكون متناهيا)) : يعني لوكان الله سبحانه في حيز لكان متناهي القدر و التالي باطل فالمقدم مثله .

أما الملازمة فما ثبت من تناهي الأبعاد ، و أما بطلان المقدم فلأن تقدره بذلك القدر ممكن محتاج إلى مخصص و مرجح ، و من البداهة أن المساوي المتناهي و التناقض عن المتناهي لابد أن يكون متناهياً ، ((أو يزيد عليه)) : يعني على الحيز ، ((فيكون)) : يعني الله سبحانه ((متجزياً)) : يعني لو كان الله سبحانه في حيزه زائداً عليه، لكان قابلا للقسمة و الحركة و السكون و الاجتماع و الافتراق ، و كل ذلك محال في حق الواجب سبحانه ؛ لأن وجوب الوجود ينافي هذه الأمور بالعقل و النقل تفكر.

الباري سبحانه لم يكن في جهة والرد على الجهوية

((و إذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة لا علو و لا سفل و لا غيرهما)) : من اليمين و اليسار و القدام و الخلف ، خلافا للجهوية الحشوية و خلافا لسائر فرق الضلالة من المجسمة و المشبهة - قاتلهم الله بانتقامه و لايخفف عنهم العذاب بعد له - أقول راداً عليهم : و من الحذاق النظار من استدل على بطلان القول بالجهة بقوله سبحانه : ﴿ و ما كان معه من إله اذاً لذهب كل إله بما خلق ﴾ باعتبار أن فيه استدلالا على بطلان التعدد ببطلان لازمه الذي هو انحياز الإله إلى جهة ، صرح به الحافظ الحليمي[١] و القاضي[٢] عياض ، و من أطلق الكفر على إثبات الجهة في غاية من الكثرة بين الأئمة و من الدليل على تنزيه الله سبحانه من الجهة ، حديث : " أقرب ما يكون العبد من ربه و هو ساجد " أخرجه النسائي و غيره ، و قال أبو يعلى الحنبلي : في "المعتمد في المعتقد" و لايجوز عليه الحد و النهاية و لا قبل و لا بعد و لا تحت و لا قدام و لا خلف لانها صفات لم يرد الشرع بها ، و هي صفات توجب المكان فمن أثبت له تعالى جهة فقد أثب له أمثالا و أشباها مع أنه لا مثل له و لا شبيه له تعالى .

---

(١) في شعب الايمان .

(٢) في الإكمال شرح مسلم .

قال الله تعالى : ﴿ ليس كمثله شيء ﴾ ، و قال تعالى : ﴿ أ فمن يخلق كمن لايخلق ﴾ فلعنة الله على من يثبت له تعالى ما لم يثبت له الكتاب و لا السنة من الجهة و غيرها ، و قال الإمام القرطبي في تفسيره : متى اختص بجهة يكون في مكان و حيز ، فيلزم الحركة و السكون ، و قال الإمام القرطبي في " التذكار في أفضل الأذكار " : يستحيل على الله سبحانه أن يكون في السماء أو في الأرض إذ لو كان في شيء لكان محصوراً محدودا و لو كان ذلك لكان محدثا ، و هذا مذهب أهل الحق و التحقيق ، و في موضع من هذا الكتاب : ثم متبعوا المتشابه لايخلو اتباعهم من أن يكون لاعتقاد ظواهر المتشابه ؛ كما فعلته المجسمة الذين جمعوا ما في الكتاب و السنة ، مما يوهم ظاهر الجسمية ؛ حتى اعتقدوا أن الباري تعالى جسم مجسم و صورة مصورة ذات و وجه ، و غير ذلك من يدوعين و جنب و إصبع ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ، و أما ما ينقله الذهبي و غيره من الحشوية الجهوية من تفسير القرطبي في قوله تعالى : ﴿ ثم استوى على العرش ﴾ من أنه قال : و قد كان السلف الأول رضى الله عنهم لايقولون بنفي الجهة ، و لاينطقون بذلك بل نطقواهُمْ و الكافة بإثباتها لله تعالى كما نطق كتابه و أخبرت رسله ، فتساهل منه في العبارة فإنه لم يرد لفظ الجهة في عبارة السلف و لا في كتاب الله و لو أراد ورود هذا اللفظ لكذبه كتاب الله و سنة رسوله و الأثار المروية عن السلف لأن الوارد لفظ : ﴿ و هو القاهر فوق عباده ﴾ و ﴿ ثم استوى على العرش ﴾ و نحو ذلك بدون تعرض للتكيف بالجهة ، و هكذا الوارد في السنة و آثار السلف و يعين قوله : كما نطق به كتابه أن مراده الفوقية و العلو بلا كيف ، و ذكر الجهة سبق قلم منه فلايكون متمسك بالحشوية الجهوية فيما ذكره القرطبي في تفسيره ، كيف ! و هو قائل فيه بخلافه كما سبق أقواله في مصنفاته ، فبذلك تبين أن تمسك الحشوية بقول القرطبي من قبيل الاستجارة من الرمضاء بالنار ، و به يظهر مذهب المالكية في من يقول بذلك ، و القائل بذلك الحافظ أبو عمرو ابن عبد البر في "الاستذكار"و"التمهيد"وابن أبي زيد في " الرسالة " و هو عنهما متأول على أن لفظ

الجهة لم يقع في كلام أبي عمرو ، و لا في كلام ابن أبي زيد و إن كان ظاهر كلامهما يوهم ذلك ، و قد تأول كلامهما المالكية ليكونا مع الجمهور في هذه المسئلة الخطرة ، و لو ترك كلامهما على الظاهر لهويا في هاوية التجسيم ، و ذلك عزيز عليهم أيضاً ، فتأمل .

أقوال ابن تيمية في التأسيس والكواكب الدراري كفريات

قال ابن تيمية في " التأسيس " لإثبات مذهب الباطل : قلتم : ليس هو بجسم و لا جوهر و لا متحيز و لا في جهة و لايشار إليه بحس و لايتحيز منه شيء من شيء ، و عبرتم عن ذلك ، بأنه تعالى ليس بمنقسم و لا مركب ، و أنه لا حد له و لا غاية تريدون بذلك أنه يمتنع عليه ان يكون له حد و قدر ، أو يكون له قدر لا يتناهى فكيف ساغ لكم هذا النفي بلا كتاب و لا سنة ، أقول : و في ذلك عبر للمعتبر ، و هل يتصور لمارق أن يكون أصرح من هذا بين قوم مسلمين . و قال في موضع آخر من هذا الكتاب : و الباري سبحانه فوق العالم فوقية حقيقية ليست فوقية الرتبة ، كما أن التقدم على الشيء قد يقال : إنه بمجرد الرتبة كما يكون بالمكان مثل تقدم العالم على الجاهل و تقدم الإمام على المأموم ، فتقدم الله على العالم ليس بمجرد ذلك بل هو قبلية حقيقية ، و كذلك العلو على العالم ليس بمجرد ذلك بل هو عال عليه علوا حقيقيا ، و هو العلو المعروف و التقدم المعروف ، أقول : هذا صريح جداً و هل يشك عاقل أن ابن تيمية لم يرد بذلك إلا الفوقية الحسية و العلو الحسي ، تعالى الله عما يأفكون ، و قال في الكواكب الدراري : لو شاء لاستقر على ظهر بعوضة ، فاستقلت به بقدرته فكيف على العرش العظيم ! أقول : و هذا آية من آيات حمقه ، هذا كله تلبيسات و كفريات باطلة بالأدلة القاطعة ؛ على رد مزاعم الجهوية الحشوية في دعوى التمسك بالظاهر في اعتقاد الجلوس على العرش خاصة ، قوله سبحانه : ﴿ و إذا سألك عبادي عني فإني قريب ﴾ و قوله : ﴿ و نحن أقرب إليه من حبل الوريد ﴾ و قوله : ﴿ و اسجد و اقترب ﴾ و قوله : ﴿ و الله بكل شيء محيط ﴾ و قوله : ﴿ و هو معكم أينما كنتم ﴾

إلى غير ذلك مما لايحصى في الكتاب و السنة المشهورة ، مما ينافي الجلوس على العرش ، و أهل السنة يرونها أدلة على تنزه الله سبحانه عن المكان و الجهة كما هو الحق ، فلايبقى للجهوية الحشوية أن يعملوا شيئا إزاء أمثال تلك النصوص غير محاولة تأويلها مجازفة ، أو العدول عن القول بالاستقرار المكاني ، فلاشك أن القول بالجهة لم يقع إلا في عبارات الأناس الزنادقة و الملاحدة ، و أما تأويل القائلين بالجهة ما يوهم كونه في السماء بمعنى على السماء كما ذكره القاضي عياض ، فلاينجيهم من ورطة التجسيم لأن " في " في ﴿ و لأصلبنكم في جذوع النخل ﴾ لم تزل تفيد تمكين المصلوب في الجذع كتمكين المظروف في الظرف ، و كذلك قوله سبحانه : ﴿ قل : سيروا في الأرض ﴾ فحمل لفظ " في " على معنى " على " لايجدي في الأبعاد عن التمكين و إنما التأويل الصحيح ما أشار إليه أبو الوليد الباجي من استعمال العرب لفظ " هو في السماء " يعنون علو شأنه و رفعة منزلته بدون ملاحظة كونه في السماء أصلاً و رأساً كقول القائل :

علونا السماء مجدنا و جدودنا ... و إنا لنبغي فوق ذلك مظهرا

و الظاهر أنه لم يرد إلا علو الشان ، و استعمال العلو و مشتقاته في اللغة العربية بمعنى علو الشان في غاية من الشهرة رغم تقول المجسمة الزنادقة .

قول الإمام اليافعي في المجسمة والجهوية

و من أجل هذه التلبيسات و الكفريات قال العفيف اليافعي : و متأخروا الحنابلة غلوا في دينهم غلوا فاحشا و تسفهوا سفها عظيما ، و جسموا تجسيماً قبيحا ، و شبهوا الله بخلقه تشبيها شنيعاً ، و جعلوا له عن عباده أمثالاً كثيرة ، ثم قال اليافعي : و لقد أحسن ابن الجوزي من الحنابلة ؛ حيث صنف كتابا في الرد عليهم ، و نقل

عنهم أنهم أثبتوا لله صورة كصورة الآدمي في أبعاضها ، و قال في كتابه هولاء و قد كسوا هذا المذهب شينا قبيحاً ؛ حتى صار لايقال عن حنبلي إلا مجسم ، و هؤلاء متلاعبون ما عرفوا الله و لا عندمم عن الإسلام خبر و لايحدثون ، فإنهم يكابرون العقول ، و كأنهم يحدثون الصبيان و الأطفال ، قال و كلامهم صريح في التشبيه و قد تبعهم خلق من العوام و فضحوا التابع و المتبوع و ليس بقليل بين الائمة من جاهد بالكفار القائلين بالجهة و المكان .

قول القرطبى والتقى الحصني والنووي في المجسمة والجهوية

قال الامام القرطبى في " التذكار " : و الصحيح : القول بتكفيرمم إذ لافرق بينهم و بين عباد الأصنام و الصور ، و يستتابون فإن تابوا و إلا قتلوا كما يفعل بمن ارتد ، و قال التقي الحصني في " كفاية الأخيار" : و جزم النووي في صفة الصلوة من شرح المهذب بتكفير المجسمة ، قال تقى الدين الحصني : و هو الصواب الذي لا محيد عنه ، بل قال جمع من الأئمة من الخلف : إن معتقد الجهة كافر صرح به العلم العراقي ، و قال : إنه قول أبى حنيفة ، و مالک ، و الشافعي ، و الباقلاني ، و الحق الأحق بالاتباع : أن ذاته سبحانه و صفاته مصون عن الظنون الكاذبة و الأوهام السخيفة ، و قد قيل في قوله سبحانه : ﴿ و ما قدروا الله حق قدره ﴾ : أي ما وصفوه حق وصفه ، و قيل : ماعظموه حق عظمته ، و قيل : ما عرفوه حق معرفته ، و قال بعض أهل المعاني و القلوب : لايعرف قدر الحق إلا الحق . فطائفة المعنوية الحرانية ما وصفوه و ما عظموه و ما عرفوه ، و قد ضلوا و أضلوا خلقاً كثيرا ، فلايحل لمسلم أن يعتمد عليهم في أصول ديننا و فروعه ، و قد بال قائدمم و قدوتهم على الحنابلة لايغسلها ماء البحار ، فياللعار و النار ! .

.... لأنها إما حدود و أطراف للأمكنة أو نفس الأمكنة باعتبار عروض الإضافة إلى شيء و لايجري عليه زمان لأن الزمان عندنا عبارة عن متجدد يقدر به متجدد آخر، و عند الفلاسفة عن مقدار الحركة...

((لأنها إما حدود و أطراف للأمكنة أو نفس الأمكنة)) : يعني أن الجهة تطلق على معنيين : أحدهما منتهى الإشارة ، و ثانيهما نفس الأمكنة ، و الأول مذهب الفلاسفة ، و الثاني مذهب المتكلمين ((باعتبار عروض الإضافة إلى شيء)) : مثل : إن السماء الأولى فوق بالنسبة إلى الأرض و تحت بالنسبة إلى الفلك الثاني الفوقاني ، فإن قال قائل : يلزم كلامكم نفي الجهات ؛ و نفيها يحيل وجوده ؟ فالجواب : أن هذا السوال ساقط فيه تمويه على الأغبياء يجدون الجهات المتعلقة بالآدميين بالنسبة إلى الله عزوجل عن ذلك ، و أيضاً إن كان الموجود يقبل الاتصال و الانفصال فمسلم ، فأما إذا لم يقبلها فليس خلوه من طرفي النقيضين بمحال . و يوضح هذا أنك لو قلت : كل موجود لايخلو إما أن يكون عالما أو جاهلا ، قلنا إن كان ذلك الموجود يقبل الضدين فنعم ! ، فأما إذا لم يقبلهما كالحائط مثلاً ؛ فإنه لايقبل العلم و لا الجهل ، و نحن ننزه الذى ليس كمثله شيء سبحانه و تعالى كما نتزه نفسه عن كل ما يدل على الحدوث ، و ما ليس كمثله شيء لايتصوره و هم و لايتخيله خيال ، و التصور و الخيال إنما هما من نتائج المحسوسات و المخلوقات ، تعالى الله عن ذلك ، و من ههنا وقع الغلط و استدراج العدو ، فأهلك خلقا ، و قد تنبه خلق لهذه الغائلة ، فسلموا و صرفوا عنه عقولهم إلى تنزيهه ، فسلموا . و بالله التوفيق .

((و لايجري عليه زمان)) : و الظاهر أن معناه أنه سبحانه لايحكم عليه بأنى زماني : لأن معنى كون الموجود زمانيا ، أنه لايمكن حصوله إلا في زمان ؛ كما أن معنى كونه مكانيا أنه لايمكن حصوله إلا في مكان ، و قد قدمنا أنه مبائن لخلقه في سائر المراتب فإنه سبحانه كان و لا زمان و لا مكان ، و ذاته لايقبل الزيادة و النقصان ، و هو الذي أنشأ الزمان و خلق المتمكن و المكان فكيف يجري عليه الزمان ؟ و معنى قولنا :

إنه كان موجوداً في الأزل و سيكون موجوداً في الأبد ، و هو موجود الآن ، لم نرد به أن وجوده سبحانه واقع في تلك الأزمنة و هي منطبقة عليه سبحانه ؛ لأنه مستحيل يقتضي التغير في ذاته العلي ، و هذا باطل . ((لأن الزمان عندنا)) : يعني عند الشيخ أبي الحسن الأشعري و أشياعه أو عند علماء هذا الفن ((عبارة عن متجدد)) : يعني عن متجدد معلوم ، ((يقدر به متجدد آخر)) : يعني متجدد آخر بهم ، و المتجدد عبارة عن حادث يحدث شيئا فشيئا .

الباري سبحانه ليس بزمان لا على مذهب أهل السنة ولا على مذهب الفلاسفة

((و عند الفلاسفة)) : أرسطاطاليس و أتباعه ((عن مقدار الحركة)) : يعني عن مقدار حركة الفلك الأعظم ، و احتجوا بأن الدليل دل على أن الزمان يقبل المساواة و المفاوتة و كل ما هو قابل للمساواة و المفاوتة فهو كم ؛ فالزمان كم ، و قالوا : و لايكون الزمان كما منفصلا ، لأنه لو كان الزمان كما منفصلا لانقسم إلى ما لاينقسم لأن الكم المنفصل عدد ، و العدد ينقسم إلى الوحدات التى لاتنقسم ؛ لكن الزمان منقسم إلى ما ينقسم لأن الزمان منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة التي تقبل القسمة إلى غير النهاية ؛ فالزمان أيضاً قابل للقسمة إلى غير النهاية فينقسم إلى ما يقبل القسمة فيكون الزمان كما متصلا ، و قالوا : يكون غير قار الذات لان أجزائه لاتجتمع في الوجود و إلا لكان الموجود اليوم موجوداً في يوم الطوفان ، و هو ممنوع ، و قالوا : و تلك الحركة التي يكون الزمان مقدارها مستديرة لأن الحركة المستقيمة تنقطع إما إلى المركز أو من المركز ، فإن الأولى تنقطع عند المركز و الثانية عند المحيط ، و الزمان لاينقطع ؛ لأنه لو انقطع لكان عدمه بعد وجوده بعدية لايجامع البعد مع القبل ، و ما هذا شأنه يكون زمانيا فبعد عدم الزماني زماني ؛ فيكون عدمه بعد وجوده و هو محال فلاينقطع فيكون الزمان مقدار حركة مستديرة ، و قالوا : و تلك الحركة تكون أسرع الحركات لأن الزمان يقدربه سائر الحركات بسبب هذه الحركة التي هي أسرع الحركات ، و الحركة التي هي أسرع الحركات ، هي الحركة اليومية التي هي حركة الفلك الأعظم فالزمان مقدار حركة الفلك الأعظم ، و هو المطلوب و التفصيل في موضعه ، فتدبر.

.... و الله تعالى منزه عن ذلك و اعلم : أن ما ذكره في التنزيهات بعضه يغني عن البعض إلا أنه حاول التفصيل و التوضيح قضاء لحق الواجب في باب التنزيه و ردا على المشبهة و المجسمة و سائر فرق الضلال و الطغيان بأبلغ وجه و أوكده فلم يبال بتكرير الألفاظ المترادفة و التصريح بما علم بطريق الا لتزام ثم ان مبنى التنزيه عما ذكرت على أنها تنافي وجوب الوجود لما فيها من شائبة الحدوث و الإمكان على ما أشرنا اليه لا على ما ذهب اليه المشايخ من أن معنى العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤة و معنى الجوهر ما يتركب عنه غيره و معنى الجسم ما يتركب هو عن غيره بدليل قولهم هذا أجسم من ذلك و أن الواجب لو تركب فأجزاه إما أن تتصف بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب أو لا فيلزم النقص و الحدوث أيضا و إما أن يكون على جميع الصور و الأشكال و المقادير و الكيفيات فيلزم اجتماع الأضداد أو على بعضها و هي مستوية الأقدام في إفادة المدح و النقص و في عدم دلالة المحدثات عليه فيفتقر إلى مخصص و يدخل تحت قدرة الغير فيكون حادثا بخلاف مثل العلم و القدرة فإنها صفات كمال تدل المحدثات على ثبوتها و أضدادها صفات نقصان لا دلالة لها على ثبوتها لأنها تمسكات ضعيفة تومن عقائد الطالبين و توسع مجال الطاعنين زعما منهم أن تلك المطالب العالية مبنية على أمثال هذه الشبهة الواهية و احتج المخالف بالنصوص الظاهرة في الجهة و الجسمية و الصورة و الجوارح ....

((و الله تعالىٰ منزه عن ذلک)) : يعني أن الله سبحانه منزه عن كل ذلک لأن كل ذلک من أمارات الإمكان فافهم ، ((و احتج المخالف)) : من المجسمة و المشبهة

و الجهوية ، أقول : المثبتون بأنه سبحانه في مكان و جهة و حيز ، احتجوا بالعقل و النقل على أنه سبحانه في جهة و حيز.

براهين المجسمة والجهوية بأنه سبحانه في مكان والرد عليه

أما النقل ، ((بالنصوص الظاهرة في الجهة و الجسمية و الصورة و الجوارح)) : يعني و أما النقل فآيات تشعر بالجسمية و الجهة ، قال الله سبحانه : ﴿ و يبقى وجه ربك ﴾ ، و قوله : ﴿ يريدون وجهه ﴾ ، و قوله : ﴿ كل شيء هالك إلا وجهه ﴾ ، و قوله : ﴿ و لتصنع على عيني ﴾ ، و قوله : ﴿ و اصنع الفلك بأعيننا ﴾ ، و قوله : ﴿ لما خلقت بيدى ﴾ ، و قوله : ﴿ و السموات مطويات بيمينه ﴾ ، و قولـه : ﴿ يد الله فوق أيديهم ﴾ ، و قوله : ﴿ ثم استوى على العرش ﴾ ، و قوله : ﴿ أ أمنتم من في السماء ﴾ ، و قوله : ﴿ على ما فرطت في جنب الله ﴾ ، و قوله : ﴿ فنفخنا فيه من روحنا ﴾ ، و قوله : ﴿ و جاء ربك﴾ و قوله : ﴿ يوم يكشف عن ساق ﴾ ، و غيرها من الآيات القرآنية و الأحاديث النبوية غير محصاة في هذا الباب ؛ فسمعوا في الحديث أن سبحانه خلق آدم على صورته فأثبتوا له صورة ، و جنباً ، و قعوداً ، و وجهاً زائداً على الذات ، و عينين ، و فما ، و لهاة ، و أضراسا ، و يدين ، و أصابع ، و كفاً ، و خنصراً ، و إبهاماً ، و صدراً ، و فخذاً ، و ساقين ، و رجلين ، و نزولاً ، و انتقالا ، فأخذوا بهذه الظواهر و غيرها في الأسماء و الإضافات ، فسموا الصفات تسمية مبتدعة لا دليل لهم في ذلك من النقل و لا من العقل ، و لم يلتفتوا إلى النصوص الصارفة عن الظواهر إلى المعاني الواجبة لله سبحانه ، و لا إلى إلغاء ما توجبه الظواهر من سمات الحدوث ، و لم يقنعوا أن يقولوا : صفة فعل ؛ حتى قالوا : صفة ذات . ثم لما أثبتوا أنها صفات ، قالوا : لا نحملها على ما توجبه اللغة مثل اليد على النعمة أو القدرة ، و لا المجيئ على معنى البر أو اللطف و لا الساق على الشدة و نحو ذلك ؛ بل قالوا : نحملها على ظواهرها المتعارفة و الظواهر

هو المعهود من نعوت الآدميين ، و الشيء إنما يحمل على حقيقته إذا أمكن .

قول ابن تيمية في "التدميريه" والرد عليه

قال أحمد بن تيمية في " التدميرية " بعد أن قرر ما يتعلق بالصفات المتعلقة بالخالق و المخلوق : ثم من المعلوم أن الرب سبحانه لما وصف نفسه بأنه حي عليم قادر لم يقل المسلمون : إن ظاهر هذا غير مراد لأن مفهوم ذلك في حقه مثل مفهومه في حقنا فكذلك لما وصّف نفسه أنه خلق آدم بيديه لم يوجب ذلك أن ظاهره غير مراد ، لأن مفهوم ذلك في حقه مثل مفهومه في حقنا ، هذه عبارته بحروفها ، و هي صريحة في التشبيه المساوي ؛ كما أنه جعل الاستواء على العرش مثل قوله سبحانه تستووا على ظهوره و لم يعلم هذا الرجل لقلة فهمه أن هذه الأشياء التي ذكرنا ها ، هي عند أهل اللغة أجزاء لا أوصاف ، فهي صريحة في التركيب ، و التركيب للأجسام ، فذكرك لفظ الأوصاف تلبيس و انخداع و كل أهل اللغة لايفهم من الوجه و العين و اليد و الجنب و القدم إلا الأجزاء ، و لايفهم من الإستواء بمعنى القعود و الجلوس إلا أنه هيئة وضع المتمكن في المكان ، و لا من المجيء و الإتيان و النزول إلا الحركة الخاصة بالجسم ، و أما الحياة و العلم و القدرة و الارادة و نحوها فهي صفات ذات فأين هذا من ذاک ؟ ! ، و بون بعيد بين البابين بين المشرق و المغرب ، و هي فينا ذات أمرين ، أحدهما : عرض قائم بالجسم و الله سبحانه منزه عنه و الثاني : المتعلقة بالمراد و المعلوم و المقدور و هي الموصوف بها الرب سبحانه ، و ليست مختصة بالأجسام فظهر الفرق و قد قال الحافظ أبو عيسى الترمذي عند الكلام على حديث " يمين الرحمن مَلْأىْ سحّاء " : و هذا حديث قد روته الأئمة نؤمن به ؛ كما جاء من غير أن يفسر أو يتوهم ، و هكذا قال غير واحد من الأئمة منهم الثوري ، و مالك بن أنس ، و ابن عيينة ، و ابن المبارک أنه

تروى هذه الأشياء و يؤمن بها و أين هذا من عمل ابن تيمية و ابن قيم ذكر الوجه و العين و اليد و غيرها ، و إنهما أرادا بها أجزاء الذات لا المعاني القائمة بالله سبحانه كما يقول السلف و اصطلح في الصفة على معنى يجامع الجزء على خلاف المعروف بين أهل العلم و إلا لما بقي وجه تشددهما ضد أهل الحق .

قول ابن تيمية في الأجوبة المصرية والرد عليه

و يقول ابن تيمية في " الأجوبة المصرية " : إن الله يقبض السماوات و الأرض باليد ين اللتين هما اليدان ، فماذا يجدي بعد هذا التصريح أن يسميها صفات ، و أيضاً قال ابن تيمية في " الأجوبة المصرية " : و المعروف عند أئمة أهل السنة و علماء أهل الحديث أنهم لايمتنعون عن وصف الله سبحانه بأنه يمس ماشاء من خلقه بل يرون في ذلك الآثار و يردون على من نفاه نص به المنبجي الحنبلي في جزء إثبات المماسة ، و هذا من صنوف الهذيان ، و من الظاهر جداً أن الأرض تحتوي على الأنجاس و الأرجاس ، فكيف يتصور في عقل إنسان يكون قبض الله سبحانه كقبض أحد من خلقه ؛ بحيث يستلزم ذلك القبض على الأخباث و الأرواث !! ، و هذا لما لايتصوره من يخاف مقام ربه ، و لو كان جاهلاً باستحالة الجسمية على الله سبحانه ، و الحاصل : و كل ذلك من بلايا ابن تيمية حيث لقف الروايات في هذا الصدد .

قال ابن قيم: اشهدوا في كل مجتمع وفي كل مكان أنا مجسم والرد

و أما صاحبه ابن زفيل المعروف بابن قيم فقال في كتابه " النونية " بكل وقاحة و بكل صراحة : " و اشهدوا في كل مجتمع و في كل مكان أنا مجسمة بفضل الله و يشهد بذلك معكم الثقلان " ، أقول : و هذا هو الجهل المطبق . انظر الناظر العاقل المسلم إلى تهوره و اجترائه على الله سبحانه ما له إلا

السيف ، إنه إن فكر في هذا قليلاً علم علما قاطعا أن ابن قيم بلغ في زندقته و إلحاده مبلغا لايجوز السكوت عليه و لايحسن لمؤمن أن يفضي عنه ، و لا أن يتساهل فيه ، و كيف يرضى العاقل أن يعده من العلماء و هم أمناء الله في أرضه رجالا كثير الغش لأمة محمد ﷺ كثرة يتعجب منها أئمة الإسلام ، و ليس هذا الغش في أمر من أمور الدنيا ، لو كان هذا لهان الأمر ، و لكنه غش في صميم الإسلام ؛ فليعرف ذلک المغرورون بابن قيم ، ثم ليعرفو : و العجب ما أجهل ابن قيم بلسان قومه ؛ كيف يفهم من اليد معنى الجارحة ، و من الضحک إبداء النواجذ ؛ فلايجوز لمسلم أن يعتمد عليه في نقل لا في أصول ديننا و لا في فروعه ، و هو على هذه الحالة سيئة واحدة من سيئات شيخه الكبير ابن تيمية ، ما ثبت له يثبت لشيخه بالأولى ثم بالأولى ، و لايحسبن الناظر أن ابن قيم ربما يكون تاب و أناب عن هذه العقيدة الزائغة التي احتوتها تلک القصيدة ، فإنه يرى في ترجمته من طبقات الحنابلة لابن رجب أن ابن رجب سمعها من لفظ ابن قيم عام وفاته ، و هذا من الدليل أنه استمر على هذه العقيدة الباطلة إلى أواخر عمره ، و راجع الناظر إلى " القواصم و العواصم " لابن عربى و " دفع الشبهة " لابن الجوزي ، و " الأسماء و الصفات " للبيهقي ، و قد روى القاضي أبوبكر ابن العربي في " عارضة الأحوذي " و القـاضي عيـاض في " الشفاء " عن الإمام مالک بن أنسؒ ، أنه كان يرى قطع يد من أشار بيده إلى عضو من أعضائه عند ذكر شيء ورد في الله سبحانه ، حيث أن الإشارة إلى عضو عند ذاک تشبيه ، و كم بين المجسمة من ألف فيما يسمونه التوحيد أو السنة أو الصفات أبواباً في اليد و القدم و العين و الساعد و الإصبع و اليمين و الزراع و الكف و الجنب و الحقد و الصدر و نحوما جمعا لما تفرق في الروايات المختلفة لمختلف الرواة لهوى في أنفسهم ، و ليس تفريق المجموع و جمع المفرق في هذا الباب من شأن من يخافه سبحانه ، و ليس يخاف في اللسان العربي

المبين أن لكل كلمة مع صاحبتها شأنا ، ليس لها مع كلمة ، أخرى ، فمن جمع ما فرقه الله سبحانه في كتابه من الصفات العليا ، أو فرق ما جمعه فقد خان الله ؛ حيث جعل صفات الله سبحانه عرضة لتقولات المتقولين من أصحاب الأهواء ، و كذلك ما ورد في السنة من الصفات و الأفعال و في مواضع أغراضهم الفاسدة يجرون الأحاديث على مقتضى العرف و الحس ، و يقولون : ينزل بذاته ، و ينتقل بذاته ، و يتحرك بذاته ، و يجلس على العرش بذاته ؛ ثم يقولون : لا كما يعقل ، يغالطون بذلك من يسمع من عامي و سيئ الفهم ، و ذلك عين التناقض و مكابرة في الحس و العقل ؛ لأنه كلام متهافت ، و في كلامهم نزمة غير أننا لاننفي عنه حقيقة النزول ، و هذا كلام من لايعقل ما يقول ، و لهم من مثل هذه التناقضات ما لايحصى ، و من التناقض الواضح في دعواهم في قوله سبحانه : ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ أنه مستقر على العرش مع قولهم : في قوله سبحانه : ﴿ أ أمنتم من في السماء ﴾ أن من قال : إنه ليس في السماء فهو كافر و من المحال البين أن يكون الشيء الواحد في حيزين في آن واحد و في زمان واحد ، و من المعلوم أن " في " للظرفية ، و يلزم أنه سبحانه مظروف ، و لايخفى أن هذه زندقة مكشوفة و مروق ظاهر ، نعوذ بالله من الخذلان .

..........و بأن كل موجودين فرضا لا بد أن يكون أحدهما متصلا بالأٰخر مماسًّا له أو منفصلاً عنه مباينا في الجهة و الله تعالىٰ ليس حالا و لا محلا للعالم فيكون مباينا للعالم في جهة فيتحيز فيكون جسما أو جزء جسم مصورا متناهيا و الجواب أن ذلك و هم محض و حكم على غير المحسوس بأحكام المحسوس و الأدلة القطعية قائمة على التنزيهات ....

و أما العقل فمن وجهين : الوجه الأول : ((و بأن كل موجود ين فرضا لابد أن يكون أحدهما متصلا بالآخر مُماسّاً له)) : يعني أن بداهة العقل شاهدة بأن كل موجودين لا بد أن يكون أحدهما مساويا للآخر ؛ بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما هي الإشارة إلى الآخر كالجوهر و عرضه فإن العرض الحال في الجوهر سار فيه ؛ بحيث تكون الإشارة إلى الجوهر بعينها هي الإشارة إلى عرضه . ((أو منفصلا عنه مباينا في الجهة)) : يعني أو يكون أحدهما مبائنا عن الآخر في الجهة كالسماء و الأرض ، ((و الله تعالى ليس حالا و لا محلا للعالم ؛ فيكون مباينا للعالم في جهة ، فيتحيز ، فيكون جسما أو جزء جسم مصوراً متناهيا)) : و قد سبق آنفا بطلان جميع هذه الأشياء بالأدلة القطعية العقلية . ((و الجواب أن ذلك و هم محض)) : يعني و الجواب عن الدليل العقلي أن ذلك و هم محض منشأه ثوران القوة البهيمية تارة ، و هى جان القوة الوهمية الخياليـــة أخرى ، و المستدل مريض بهذا المرض . ((و حكم على غير المحسـوس)) : و هو الواجب الوجود سبحانه ، ((بأحكام المحسـوس)) : و هو العالم المشاهد ، و هذا من جهل الجاهلين ، و قد زل خلق كثير بمثل ذلك .

قياس الصانع على المصنوعات باطل

و كيف يقاس القادر على المقدورات و الصانع على المصنوعات ، و كيف

يستدل بصفات من يشاهد و يعاين و ذو مثل على من لايشاهد و لايعاين في الدنيا و لا نظير له و لا مثل ، فمن الجهل البين أن يطلب العبد درك ما لايدرك و أن يتصور ما لايتصور قد نزه نفسه بنفسه عن أن يدرك بالحواس أو يتصور بالعقل الحادث و القياس ، و الجواب عن الوجه الأول بمنع الحصر : فإنا لانسلم أن كل موجودين يجب أن يكون أحدهما ساريا في الآخر ، أو مبائنا له في الجهة ؛ لجواز أن يكون مبائنا له في الذات و الحقيقة لا في الجهة ، و بمنع شاهدة البداهة لاختلاف العقلاء فيه ؛ فإنه لو كان بداهة العقل شاهدة بأن كل موجودين لا بد أن يكون الأحد سارياً في الآخر أو مبائنا عنه في الجهة ؛ لما اختلف العقلاء فيه ، و الجواب عن الوجه الثاني : بأن الجسم يقتضى الحيز و الجهة بحقيقة المخصوصة فلايشاركه في اقتضاء الحيز و الجهة .

برهان الفخر الرازي في الرد على المجسمة والجهوية

أقول : و من ألطف الأدلة الجارية مجرى الإلزامات الظاهرة على المجسمة الجهوية : ما ذكره الفخر الرازي في تفسيره ؛ حيث قال : إن من قال : إنه مركب من الأعضاء و الأجزاء فإما أن يثبت الأعضاء التى ورد ذكرها في القرآن و لايزيد عليها ، و إما أن يزيد عليها ، فإن كان الأول لزمه إثبات صورة لايمكن أن يزاد عليها في القبح ؛ لأنه يلزمه إثبات وجه ؛ بحيث لايوجد منه إلا مجرد رقعة الوجه لقوله تعالى : ﴿ كل شيء هالك إلا وجهه ﴾ و يلزمه أن يثبت في تلك الرقعة عيونا كثيرة لقوله تعالى : ﴿ تجرى بأعيننا ﴾ ، و أن يثبت له جنبا واحداً لقوله تعالى : ﴿ يا حسرة على ما فرطت في جنب الله ﴾ ، و أن يثبت على ذلك الجنب أيديا كثيرة لقوله تعالى : ﴿ مما عملت أيد ينا ﴾ ، و بتقدير أن يكون له يدان ؛ فإنه يجب أن يكون كلاهما على جانب واحد لقوله عليه السلام : " و كلتا يديه يمين " ، و أن يثبت له ساقا واحداً لقوله تعالى : ﴿ يوم

يكشف عن ساق ﴾ فيكون الحاصل من هذه الصورة مجرد رقعة الوجه و يكون عليها عيون كثيرة و جنب واحد و يكون عليه أيدى كثيرة و ساق واحد ، و معلوم أن هذه الصورة أقبح الصور ؛ و لو كان هذا عبداً لم يرغب أحد في شرائه ، فكيف يقول العاقل : إن رب العالمين . موصوف بهذه الصورة ، و إن كان الثاني - و هو أن لايقتصر على الأعضاء - المذكورة في القرآن بل يزيد و ينقص على وفق التأويلات ؛ فحينئذ يبطل مذ مبهم في الحمل على مجرد الظواهر ، و لا بد له من قبول دلائل العقل ، هذا كلامه بحروفه .

قول العارف المحقق السنوسي في ضلالة الحشوية

و من مهنا قال العارف المحقق السنوسي : و التمسک في أصول العقائد بمجرد ظواهر الكتاب و السنة ، من غير بصيرة في العقل ؛ هو أصل ضلالة الحشوية فقالوا بالتشبيه و التجسيم و الجهة عملا بظاهر قوله تعالى : ﴿ على العرش استوى ﴾ ، ﴿ أ أمنتم من في السماء ﴾ ، ﴿ لما خلقت بيدى ﴾ ، و نحو ذلک ، فإن قال قائل : إن كلام الله سبحانه و كلام النبي ﷺ مؤلف من الألفاظ العربية ، و مدلولاتها معلومة لدي أهل اللغة ، فيجب الأخذ بحاق مدلول اللفظ كان ما كان ؟ قلت حينئذ لم يكن ناجيا إلا الطائفة المجسمة الظاهرية القائلة بوجوب الأخذ بجميع النصوص و ترک طريق الاستدلال راسأ مع أنه لايخفي ما في آراء هذه الطائفة الضالة من الاختلال مع سلوكهم طريقا ليس يفيد اليقين بوجه ، فإن للتخاطبات مناسبات ترد بمطابقتها ، فلا سبيل إلا إلى الاستدلال و تأويل ما يبدي بظاهره لفقاً إلى ما يفيد الكمال ، و إذا صح التأويل للبرهان في شيء صح في بقية الأشياء ؛ حيث لا فرق بين برهان و برهان و لا لفظ و لفظ . فافهم و لا تكن من الممترين الضالين .

.... فيجب أن يفوض علم النصوص إلى الله تعالى على ما هو دأب السلف...

((فيجب أن يفوض علم النصوص إلى الله تعالى علي ما هو دأب السلف)) : و هو مذهب الأئمة الأربعة و محمد بن الحسن و أبي يوسف ، قالوا : قد نثبت الروايات في هذا و نؤمن بها و لايتوهم و لايقال : كيف ؟ ، قال الحافظ أبو عيسى الترمذي : هكذا روي عن مالك بن أنس و سفيان بن عيينة و عبد الله بن مبارك ، قالوا في هذه الأحاديث : " أمرّوها بلا كيف " بصفة الأمر من الإمرار أي أجروها على ظاهر ها و لاتعرضوا لها بتأويل و لاتحريف ؛ بل فوضوا الكيف إلى الله سبحانه .

قول الحافظ الذهبي يفصم ظهر ابن قيم وابن تيمية

قال الحافظ الذهبي في " كتاب العلو " : فإن أحببت يا عبد الله الإنصاف فقف مع نصوص القرآن و السنة ثم انظر إلى ما قاله الصحابة و التابعون و أئمة التفسير في هذه الآيات ، و ما حكوا من مذاهب السلف إلى أن قال : فإننا على اعتقاد صحيح و عقدمتين من أن الله تعالى و تقدس اسمه لا مثل له و أن إيماننا بما ثبت من نعوته كإيماننا بذاته المقدس ، إذ الصفات تابعة للموصوف ؛ فنعقل وجود الباري و نميز ذاته المقد س عن الأشباه من غير أن نعقل الماهية ، فكذلك القول في صفاته نؤمن بها و نتعقل وجودها و نعلمها في الجملة ، من غير أن نتعقلها أو نكيفها أو نمثلها بصفات خلقه ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ، فالاستواء - كما قال مالك الإمام و جماعة - معلوم ، و الكيف مجهول ، هذا كلامه بلفظه .

و هذا يقصم ظهر ابن قيم و ابن تيمية ، و نقل عن الوليد بن مسلم قال : سألت الأوزاعي ، و مالك بن أنس ، و سفيان الثوري ، و الليث بن سعد عن الأحاديث التي فيها الصفات ، فكلهم قالوا : لي : " أمِرّوها كما جاء ت بلا تفسير " .

.... إيثاراً للطريق الأسلم أو يأول بتأويلات صحيحة على ما اختاره المتأخرون دفعا لمطاعن الجاهلين و جذبا لضبع القاصرين سلوكا للسبيل الأحكم و لايشبهه شيء ....

((إيثاراً للطريق الأسلم)) : يعني أسلم للعوام التي لاتحتمل عقولهم دقائق الكلام حتى لو سألوا عن هذه الآيات و الأخبار المتشابهة و تكلفوا في طلب تأويلها زجروه ، ((أو يأول بتأويلات صحيحة على ما اختاره المتأخرون)) : اللائق بأهل العلم و النظر ، يعني إما أن يفوض علم النصوص إلى الله سبحانه و هو مذهب السلف و قول من أوجب الوقف على الله في قوله : ﴿ و ما يعلم تأويله إلا الله ﴾ و إما أن تؤول و هو مذهب الخلف ، و قول من عطف قوله : ﴿ و الراسخون في العلم ﴾ على الله .

التفويض مع التنزيه مذهب جمهور السلف والتأويل مع التنزيه مذهب جمهور الخلف

و الحاصل : أن التفويض مع التنزيه مذهب جمهور السلف لانتفاء الضرورة في عهدهم ، و هو اختيار إمام الحرمين في " النظامية " و التأويل مع التنزيه مذهب جمهور الخلف ؛ حيث أن لهم ضرورة التأويل لكثرة الساعين في الضلال في زمنهم ، و هو اختيار إمام الحرمين في " الإرشاد " ، و ليس بين الفريقين خلاف حقيقي لأن كليهما منزه .

((دفعا لمطاعن الجاهلين)) : يعني لدفع تمسكات المبتدعة من الحشوية و المجسمة و المشبهة ، ((و جذبا لضبع القاصرين)) : يعني قطعا بعضدهم و ترعا إلى جانب الحق و الصواب ، ((و سلوكا للسبيل الأحكم)) : لأنه أقوى في دفع المخالفين و جذب القاصرين من التفويض .

الباري سبحانه لايشبهه شيء والرد على قول ابن تيمية في الكواكب الدراري

((و لايشبهه شيء)) : و إنه قد ثبت بالعقل و النقل ، قال الله سبحانه : ﴿ ليس

كمثله شيء ﴾ فليس له مثل معقول و لا دلت عليه العقول ، فمن المحال أن يضبطه اصطلاح ، فكما أن ذاته لايشابه ذات شيء من المخلوقات كذلك ما ينسب إليه سبحانه لايشابه شيئا مما ينسب إليها . أقول : و من عادة ابن تيمية تهوين شأن التشبيه ، يقول في الكواكب الدراري : ليس في كتاب الله و لا سنة رسوله و لا كلام أحد من الصحابة و التابعين و لا الأكابر من أتباع التابعين ، ذم المشبهة ، و نفي مذهب التشبيه و نحو ذلك ، و إنما اشتهر ذم هذا من جهة الجهمية . لم يتل هذا الرجل قوله سبحانه : ﴿ ليس كمثله شيء ﴾ و قوله : ﴿ أ فمن يخلق كمن لايخلق ﴾ و هذا السخيف هو الذي يروي عن ابن راويه في موضع آخر من ذلك الكتاب من وصف الله ، فشبه صفاته بصفات أحد من خلقه فهو كافر بالله العظيم ، و يروي أيضاً عن نعيم بن حماد في موضع آخر و هو من أئمتهم بل يروي عن الإمام أحمد بن حنبل نفسه : لايشبهه شيء من خلقه في موضع آخر من ذلك الكتاب ، و هذا مما يدل على وقاحته البالغة و قلة دينه ، و يدل على قلة عقل الرجل من تناقضه في كتاب واحد ، و الله انتقم منه بهذا الكذب .

قول ابن تيمية في التسعينية والرد عليه

ثم انظر قول ابن تيمية في " التسعينية " : أما قول القائل الذي نطلب منه أن ينفي الجهة عن الله سبحانه و التحيز ، فليس في كلامي هذا اللفظ لأن إطلاق هذا اللفظ نفيا و إثباتا بدعة ؟ أقول : و هذه منه مغالطة فإن ما لم يثبته الشرع في الله فهو منفي قطعا ، لأن الشرع لم يسكت عما يجب اعتقاده في الله ، و قوله سبحانه : ﴿ ليس كمثله شيء ﴾ ، نص في الجهة عنه سبحانه إذ لو لم تنف عنه نفي الجهة لكانت له أمثال لاتحصى ، ثم انظر في منهاجه ، قوله : فثبت أنه في الجهة على التقديرين لتعلم كيف رماه الله بقلة الدين و قلة الحياء في آن واحد ، و قد ذكر ابن الحجر الهيثمي في " الفتاوى الحديثية " كثيراً من شواذ ابن تيمية ، و قال عنه : عبد خزله الله و أخزاه و أصمه و أعماه ، و ابن قيم يسايره في شواذه كلها حيا و ميتا ، و يقلده فيها تقليدا أعمى في الحق و الباطل ، و يظهر مبلغ تهافته و اضطرابه لمن طالع "شفاء العليل " له بتبصر ، و نونيته بتعمق ، و " نونية " ابن قيم هذه أبشع كتبه و أبعدها غورا في

الضلال و أشنعها إغراء للحشوية ضد أهل السنة ، و هي في الواقع كتاب في الشرك و الكفر و للحافظ التقي السبكي الكبير فضل مشكور و عمل مبرور في الرد على ابن قيم و شيخه في شواذهما المردية ، جزى الله علماء أصول الدين خيراً . فإن لهم فضلا جسيما في صيانة عقائد المسلمين بأدلة ناصعة مدى القرون أمام كل فرقة زائغة ضالة .

قول صاحب الدرر المضيئة في ابن تيمية

و كذلك قال صاحب " الدرر المضيئة " : قد أحدث ابن تيمية ما أحدث في أصول العقائد و نقض من دعائم الإسلام و الأركان و المعاقد بعد أن كان مستترا بتبعة الكتاب و السنة مظهراً أنه داع إلى الحق هاد إلى الجنة ؛ فخرج عن الإتباع إلى الابتداع ، و شذ عن جماعة المسلمين بمخالفة الإجماع ، و قال بما يقتضي الجسمية و التركيب في الذات المقدس ؛ و بأن الافتقار إلى الجزء ليس بمحال ، و قال بحلول الحوادث بذات الله سبحانه ، و أن القرآن محدث تكلم الله به بعد أن لم يكن ، و أنه يتكلم و يسكت ، و يحدث في ذاته الإرادات بحسب المخلوقات ، و تعدى في ذلك استلزام قدم العالم بالقول بأنه لا أول للمخلوقات ، فقال بحوادث لا أول ، فأثبت الصفة القديمة حادثة و المخلوق الحادث قديما و لم يجمع أحد هذين القولين في ملة من الملل و لا نحلة من النحل ، فلم يدخل في فرقة من الفرق الثلاث و السبعين التي افترقت عليها الأمة ، و كل ذلك دان كفراً شنيعاً مما تقل جملته بالنسبة إلى ما أحدث في الفروع ، فإن ملتقى الأصول عنه وفاهم ذلك منه هم الأقلون ، و الداعى إليه من أصحابه هم الأرذلون ، و إذ حققوا في ذلك أنكروه و أما ما أحدثه في الفروع فأمر قد عمت به البلوى و قد بث دعاته في أقطار الأرض نشر دعوته السخيفة ، و أضل بذلك جماعة من العوام و من العرب و الفلاحين و لبس عليهم . هذا كلامه بلفظه ، أقول : و لم يكن بعض علماء الحق لهما إلا بغضا في الله ، شأنهم هكذا مع كل زائغ ، و من حمل ذلك على الحسد لم يعرف سيرة الرادين عليهما(١) ، قال الشارح قدس سره في تفسير المشابهة :

(١) هذا الرد و النقد عليهما من العلماء الكبار لشواذهما في أصول الدين .

.... أي لايماثلـه ....

شرح قول المصنف: لايماثله شيء بألطف وجه

((أي لايماثله)) : و اعلم : المثلان : هما الأمران المتساويان في جميع صفات النفس ، و هي التي لاتقرر حقيقة الذات بدونها ، فالمتساويات في بعض صفات النفس أو في العرضيات ، و هي الصفات الخارجة عن حقيقة الذات ليسا بمثلين ، فزيد مثلا إنما يماثله من ساواه في جميع صفاته النفسية و هي كونه حيوانا ذا نفس ناطقة أي مفكرة بالقوة ؛ أماما ساواه في بعضها كالفرس الذي ساواه في مجرد الحيوانية فقط فليس مثلا له ، و كذا ما ساواه في الصفات العرضيات كالبياض الذي ساواه في الحدوث و صحة الرؤية و نحو ذلك فليس أيضاً مثلا له . فإذا عرفت حقيقة المثلين فقد عرفت فيما تقدم أن العالم كله منحصر في الأجرام و الأعراض ، و هي المعاني التي تقوم بالأجرام ، و لا شك أن من صفات نفس الجرم التحيز . أي أخذه قدرا من الفراغ ؛ بحيث يجوز أن يكون في ذلك القدر أو يتحرك عنه و من صفات نفسه قبول للأعراض أي للصفات الحادثة من حركة و سكون و اجتماع و افتراق و ألوان و أغراض و نحو ذلك و من صفات نفسه التخصيص ببعض الأمكنة ، و هذه الصفات كلها مستحيلة على الله سبحانه ؛ فيلزم أن لايكون جرماً . و أما العرض فمن صفات نفسه قيامه بالجرم و من صفات نفسه وجوب العدم له في الزمان الثاني لوجوده ؛ بحيث لايبقى أصلا ، و هذا كله مستحيل على الله عز و جل ، فليس إذن بعرض لأنه يجب قيامه بنفسه على ما عرفت تفسيره فيما سبق ، و يجب له القدم و البقاء فلايقبل العدم أصلا ، و بالجملة فكل ما سواه يلزمه الحدوث ، و الافتقار إلى المخصص و يجب له الوجود ، و الغني المطلق ؛ فيلزم إذن أن يكون الله سبحانه مبائنا لكل ما سواه أيا كان ذلك الغير جرماً أو عرضاً فلايشبهه شيء من الكائنات مطلقا .

.... أما إذا أريد بالمماثلة الاتحاد في الحقيقة فظاهر و أما إذا أريد بها كون الشيئين بحيث يسد أحدهما مسد الأخر أي يصلح كل واحد منهما لما يصلح له الأخر فلأن شيئا من الموجودات لايسده تعالى في شيء من الأوصاف فإن أوصافه من العلم و القدرة و غير ذلك أجلّ و أعلى مما في المخلوقات بحيث لا مناسبة بينهما ....

((أما إذا أريد بالمماثلة الاتحاد في الحقيقة)) : يعني في الحقيقة النوعية ، و هو أن يشترك الأمران في جميع الذاتيات ، و لايختلفان إلا بالعوارض المشخصة ، ((فظاهر)) : لان المماثلة بهذا المعنى تستلزم تعدد الواجب ، و تستلزم التركيب و ذا يستلزم الافتقار و الإمكان و الحدوث ، و أيضاً قال الحافظ سراج الدين البلقيني : إنه لا سبيل للعقول إلى العلم بحقيقة الله سبحانه و قد سبق تحقيقه .

الباري سبحانه لايوصف علمه وقدرته وسمعه وبصره بمايوصف به المخلوق

((و أما إذا أريد بها كون الشيئين بحيث يسد أحدهما مسد الآخر ، أي يصلح كل واحد منهما لما يصلح له الآخر ، فلأن شيئا من الموجودات لايسد تعالى في شيء من الأوصاف فإن أوصافه من العلم و القدرة و غير ذلك أجل و أعلى مما في المخلوقات)) : فلايكون الله سبحانه مثلهم في حياته و علمه و قدرته و إرادته و سمعه و بصره و كلامه و تكوينه ، و لايكونون مثله سبحانه .

((بحيث لا مناسبة بينهما)) : قال أرباب البصائر : ليس مثل ذاته ذات و لا مثل صفته صفة من جميع الوجوه إلا من جهة موافقة اللفظ ، و كما لايجوز أن يظهر من مخلوق صفة قديمة ، كذلك يستحيل أن يظهر من الذات الذي ليس كمثله شيء صفة حديثة ، و قالوا : كل ما هو من صفات الممكن هو مسلوب من جناب القدس ، و ليس كمثله شيء لا في الذات و لا في الصفات ولا في الأفعال فافهم .

.... قال في البداية : و إن العلم منا موجود و عرض و علم محدث و جائز الوجود و يتجدد في كل زمان فلو أثبتنا العلم صفة الله تعالىٰ لكان موجود او صفة قديمة و واجب الوجود و دائما من الأزل إلى الأبد فلايماثل علم الخلق بوجه من الوجوه هذا كلامه . فقد صرح بأن المماثلة عندنا إنما يثبت بالاشتراك في جميع الأوصاف حتى لو اختلفا في وصف واحد انتفت المماثلة و قال الشيخ أبوالمعينؒ في التبصرة : إنا نجد أهل اللغة لايمتنعون من القول بأن زيدا مثل لعمرو في الفقه إذا كان يساويه فيه و يسد مسده في ذلك الباب و إن كانت بينهما مخالفة بوجوه كثيرة و ما يقوله الأشعري من انه لا مما ثلة إلا بالمساواة من جميع الوجوه فاسد ؛ لأن النبي ﷺ قال : الحنطة بالحنطة مثلا بمثل و أراد الاستواء في الكيل لا غير و إن تفاوت الوزن و عدد الحبات و الصلابة و الرخاوة ....

((قال في البداية :)) : تائيد لقوله : لا مناسبة بينهما ، ((إن العلم منا موجود)): على ما تحقق عند المحققين أنه صفة قائمة بالنفس منضمة إليها ، و هي بصفاتها الانضمامية موجودة في الخارج بوجوب وجودها شيء الاتصاف الانضمامي في ظرفه ؛ مع أنه يترتب عليه الآثار مثل التميز و الانكشاف فله وجود حاذ حذوا لوجود الخارجي ، و المتكلمون لاينكرونه ، ((و عرض و علم محدث و جائز الوجود و يتجدد في كل زمان)) هو ما ذهب إليه الشيخ من عدم بقاء الأعراض ((فلو أثبتنا العلم صفة للّه تعالى لكان موجود او صفة قديمة ، و واجب الوجود و دائما من الأزل إلى الأبد فلايماثل علم الخلق بوجه من الوجوه هذا كلامــه)) : فسبحانه لايوصف علمه و قدرته و سمعه و بصره بما يوصف به المخلوق و لا حقيقته و كذلك علوه و استواءه إذ الصفة تتبع الموصوف فإذا كانت حقيقة الموصوف ليست من جنس حقائق سائر الموصوف ؛

فكذلك حقيقة صفاته ، و من المعلوم أن صفات كل موصوف تناسب ذاته و تلازم حقيقته ، فمن لم يفهم من صفات الرب سبحانه الذي ليس كمثله شيء إلا ما يناسب المخلوق فقد ضل في عقله و دينه ، و العلم بكيفية الصفة مسبوق بالعلم بكيفية الموصوف ، فكيف يمكن أن نعلم كيفية صفة لموصوف لم نعلم كيفيته ؟ فأجهل الناس للحق من يشبه من ليس كمثله شيء بالمخلوق المصنوع في شيء من ذاته و صفاته و أفعاله ، قال الله سبحانه : ﴿ سبحان ربک رب العزة عما يصفون ﴾ و في هذا غاية الحث على كثرة التنزيه و دوامه فإنه سبحانه تنزه في ذاته و صفاته عن العديل و النظير فحاصل البداية قوله سبحانه : ﴿ ليس كملثه شيء ﴾ رد لقول المشبهة الذين يشبهون الخالق بالمخلوق ، و المشهور من استعمال هذا اللفظ عند علماء السنة المشهورين ، أنهم لايريدون بنفي التشبيه نفي الصفات بل مرادهم أنه لايشبه المخلوق في أسمائه و صفاته و أفعاله ، و صفاته كلها خلاف صفات المخلوقين ، يعلم لا كعلمنا و يقدر لا كقدرتنا .

قول القاضي الشوكاني في الرد على المجسمة والمعطلة

قال القاضى الشوكاني في " التُحف في مذاهب السلف " : هذه الكلمة " ليس كمثله شيء " دلت على نفي المماثلة في كل شيء ، فيدفع بهذه الآية في وجه المجسمة و تعرف به الكلام عند وصفه سبحانه بالسميع و البصير و عند ذكر السمع و البصر و اليد و الاستواء و نحو ذلک ؛ مما اشتمل عليه الكتاب و السنة ، فتقرر بذلک الإثبات لتلک الصفات لا على وجه المماثلة و المشابهة للمخلوقات ؛ فيدفع به جانبي الإفراط و التفريط ، و هما المبالغة في الإثبات المفضية إلى التجسيم و المبالغة في النفي المفيضة إلى التعطيل ، فخرج من بين الجانبين غلو الطرفين و حقيقة مذهب السلف الصالح ؛ و هو قولهم بإثبات ما أثبته الله لنفسه من الصفات على وجه لايعلمه إلا هو فإنه القائل ليس كمثله شيء و هو السميع البصير.

اختلفوا في ان المماثلة هي الاشتراك في جميع الأوصاف أو في بعض الأوصاف

ثم لما اختلفوا في أن المماثلة هي الاشتراك في جميع الأوصاف أو في بعض الأوصاف فقال : ((فقد صرح بأن المماثلة)) : يعني بين الشيئين ، ((عندنا)) : يعني مشائخ الأشاعرة ، ((إنما يثبت بالاشتراک في جميع الأوصاف حتى لو اختلفا في وصف واحد انتفت المماثلة)) : هذا ما ذهب إليه شيخ مشائخ الأشاعرة و اختاره القاضي الشوكاني في " دستور العلماء " و قال : إن المماثلة إنما تثبت بالاشتراک في جميع الأوصاف حتى لو اختلفا في وصف لاتثبت المماثلة ، و ذهب مشائخ الحنفية الماتريدية إلى أن المماثلة هي الاشتراک بين الشيئين في بعض الأوصاف ، و من لازم الاشتراک فيها أمران : أحدهما الاشتراک فيما يجب و يجوز و يمتنع ، و ثانيهما أن يسد كل من المثلين مسد الآخر فقال : ((و قال الشيخ أبوالمعين في التبصرة)) : أحد عظماء الحنفية صاحب " تبصر الأدلة " و " تمهيد قواعد التوحيد " و" بحر اكلام " و غيرها في التبصرة يعنى في تبصر الأدلة راداً على الأشاعرة : ((إنا نجد أهل اللغة لايمتنعون من القول بأن زيداً مثل لعمرو في الفقه)) : يعني في التدريس و الإفتاء ، ((إذا كان يساويه فيه و يسد مسده في ذلک الباب و إن كانت بينهما مخالفة بوجوه كثيرة)) : من الأوصاف البدنية و الأخلاق الروحانية و في النور اللامع للإمام الناصري ، قال سيف الحق أبوالمعين النسفي : لانقول ((و ما يقوله الأشاعرة من أنه لا مماثلة إلا بالمساواة في جميع الوجوه فاسد)) : جميع الأوصاف ؛ بل نقول يجوز أن يكون الشيء مماثلا للشيء من وجه مخالفا له من وجه فإنا نجد أهل اللغة لايمتنعون من القول بأن زيداً مثل عمرو في اللغة إذا كان مساويه فيها و إن كان بينما مخالفة كثيرة ؛ و لذا قال النبي ﷺ : الحنطة بالحنطة مثلا بمثل أراد به الاستواء في الكيل دون العدد و الصلابة و الرخاوة ((لأن النبي ﷺ قال : الحنطة بالحنطة مثلا بمثل و أراد الاستواء في الكيل لا غير ، و إن تفاوت الوزن و عدد الحبات و الصلابة و الرخاوة)) : يعني و الدليل على إرادة النبي ﷺ الاستواء في الكيل لا مطلق الاستواء .

.... و الظاهر أنه لا مخالفة لأن مراد الأشعري المساواة من جميع الوجوه فيما به المماثلة كالكيل مثلا و على هذا ينبغي ان يحمل كلام صاحب البداية أيضا و إلا فاشتراك الشيئين في جميع الأوصاف و مساواتهما من جميع الوجوه يرفع التعدد فكيف يتصور التماثل و لايخرج عن علمه و قدرته شيء لأن الجهل بالبعض و العجز عن البعض نقص و افتقار إلى مخصص ....

((و الظاهر أنه مخالفة)) : إشارة إلى التطبيق و دفع الاختلاف يعني لا خلاف في الواقع بين مذهب الشيخ و اللغة و الحديث و لا بين عبارة صاحب البداية و اللغة و الحديث ، ((لأن مراد الأشعري)) : يعني بالمساواة من جميع الوجوه ، ((المساواة من جميع الوجوه فيما به المماثلة كالكيل مثلا)) : يعني لا في الأوصاف كلها فإنه غير معقول بين الشيئين ، ((و على هذا ينبغي أن يحمل كلام صاحب البداية أيضاً و إلا)) : و إن لم يحمل و لم يصرف إليه فلايصح عبارته و مذهبه ، ((فاشتراك الشيئن في جميع الأوصاف)) : هذا ناظر إلى عبارة البداية ، ((و مساواتهما من جميع الوجوه)) : هذا ناظر إلى عبارة الشيخ ((يرفع التعدد)) : لأن من جملة الوجوه التشخص فلو اشتركا فيه ارتفع الاثنينية ، ((فكيف يتصور التماثل)) : لأنه إنما يكون بين الشيئين فافهم .

لايعزب عن علمه مثقال ذرة والرد على الفلاسفة الدهريه ردامشبعا

((و لايخرج عن علمه و قدرته شيء)) : فالله جل جلاله عالم بجميع الموجودات و المعدومات و الكليات و الجزئيات و لايعزب عن علمه مثقال ذرة في العلويات و السفليات و هذا هو الحق المبين ، قد اتفق جمهور العقلاء على أن الله سبحانه عالم بما يجري في ملكه إلا طائفة رذيلة من سفهاء الفلاسفة ؛ لأنه سبحانه فاعل بالاختيار في جميع الأشياء و الفاعل المختار يجب أن يعلم ما يقصد إيجاده ، أما المقدمة الأولى

فلأنه لو كان موجبا بالذات لكان أثره لازما لوجوده فيكون قديما أزليا و إلا لكان صدوره في وقت دون وقت ترجيحا من غير مرجح فيلزم قدم العالم ، و أيضاً لو كان موجبا بالذات لزم من دوامه دوام معلوله ، و من دوام معلوله دوام معلول معلوله ، فيلزم دوام جميع الآثار الصادرة عنه ، و هو محال عند جميع العقول ، فإن الضرورة تشد بتغير جميع الموجودات الممكنة تغيراً لاشك فيه . و أما المقدمة الثانية فلأن الاختيار لايتحقق إلا مع العلم فإن القاصد إلى إيجاد الشيء إنما يقصد إلى إيجاده بعد علمه و هذا ضروري لا شك فيه ، و لأنا بينا : أنه سبحانه عالم مطلقا فلا محالة أن يكون عالما بجميع الأشياء من الموجودات و المعدومات لايعزب عن علمه مثقال ذرة في العلويات و السفليات من الكليات و الجزئيات فتأمل . و لاتكن من الممترين .

((لأن الجهل بالبعض و العجز بالبعض نقص)) : و هو محال في جناب الحق قال الله سبحانه : ﴿ الملك القدوس ﴾ و القدوس من أسمائه سمى نفسه بذلك ليرشدك إلى تقدسه فالقدوس هو المنزه من النقائص و العيوب .

وقول الحافظ عز الدين بن عبد السلام

قال الشيخ[١] المحدث الحافظ الحجة " عز الدين بن عبد السلام " : و أسمائه مندرجة في أربع كلمات ، الكلمة الأولى قوله : " سبحان الله " معناها في كلام العرب التنزيه و السلب ؛ فهي مشتملة على سلب النقص و العيب عن ذات الله و صفاته فما كان من أسمائه سلبيا فهو مندرج تحت هذه الكلمة كالقدوس و هو طاهر من كل عيب . و الكلمة الثانية " الحمدلله " و هي مشتملة على إثبات ضروب الكمال لذاته و صفاته فما كان من أسمائه متضمنا للإثبات كالعليم و القدير و السميع و البصير فهو مندرج تحت الكلمة الثانية ، فقد نفينا بقولنا " سبحان " كل عيب عقلناه و كل نقص فهمناه

(١) طابع هذا في الطبقات الشافعية للسبكى ٥/٨٦

و أثبتنا بالحمد لله كل كمال عرفناه ، و كل جلال أدركناه انتهى كلامه الشريف بحروفه . فلا وجه إلا القول بأحد الأقوال إما أن يقال : الباري سبحانه لايعلم شيئا البتة ، و هذا من المحال الشنيع عند جميع العقلاء من أبناء آدم ، و إما أن يقال : يعلم بعض الأشياء دون بعض و هذا الذي لايليق بكمال الجلال لأن نسبة الله سبحانه إلى جميع الأشياء على السواء فيكون علمه بالبعض دون البعض ترجيح بلامرجح ، لو اختص عالميته بالحض دون البعض لكان اختصاص ذلك البعض بشيء أوجب اختصاص علمه به فيكون كماله مفتقراً و محتاجاً إلى الغير فيكون ناقصا بذاته ، و إما أن يقال يعلم جميع الأشياء و المعلومات من الكليات و الجزئيات و هذا هو الحق و الصواب و به نعتقد ، فتدبر.

لا يخرج عن قدرة الباري سبحانه شيء من مخلوقاته

و لايخرج عن قدرته شيء يعني من مخلوقاته و مصنوعاته ، و أما الواجبات و الممتنعات فمستثناة عن المقدورية عقلا و إجماعا فلايدخل تحت القدرة لعدم صلوحها للمقدورية فالله سبحانه قادر على جميع المقدورات ، و أن جميع الحادثات واقعة بقدرة الله سبحانه ، و ذلك لأن جميع المقدورات مساوية في المقدورية لأن المصحح للمقدورية الإمكان إذ لو رفعناه لبقي ، إما الوجوب أو الامتناع ، و هما يمتنعان من المقدورية و الإمكان مفهوم مشترك بين جميع الممكنات ؛ فوجب استواء جميع الممكنات في المقدورية و نسبة ذاته إلى كل المقدورات في اقتضاء القادرية واحدة ؛ لأنها تقتضيها مطلقا فوجب كونه سبحانه قادرا على جميع المقدورات من الإبداع و الإنشاء و الإعدام ، و هذا على الحقيقة لايكون إلا الله سبحانه أبدع المكونات العلويات و السفليات الجليات و الخفيات أبدعها بقدرة ، و رتبها على اختلاف الأطوار بحكمة فكل ما برز فهو مقهور الوجود بكن ، و كل ما انعدم فهو مقهور العدم بكن و لا شريك

له في الخلق و التدبير " لأن العجز عن البعض نقص " و كل نقص و عيب محال في جنابه و قد سبق آنفا دليله ، و أيضا أنه سبحانه لو لم يكن قادرا على جميع المصنوعات كان عاجزا عن بعضها بالضرورة فلايكون إلٰها قادراً واجباً ((و افتقار إلى مخصص)) : و ذلك لأن المقدورات لما تساوت في المقدورية و اقتضى ذاته القادرية ، فلو اختصت قادريته بالبعض دون البعض لافتقرت إلى مخصص فيكون الله سبحانه في كماله مفتقراً إلى الغير ، ناقصا بذاته ، و الله سبحانه منزه عن الافتقار ، قال الله سبحانه : ﴿ الملك القدوس ﴾ فالملك من أسمائه ، و قال : ﴿ عند مليك مقتدر ﴾ و هو صفة مبالغة في الملك فالملك هو المستغنى عن كل شيء و يفتقر إليه كل شيء و نافذ حكمه في مملكته طوعاً أو كرهاً ، فترى الملوك الجبابرة مع جبروتهم يخضعون و يتذللون له جل جلا له و لهذا تتمات ليس هذا المقام مقامها .

.... مع أن النصوص القطعية ناطقة بعموم العلم و شمول القدرة فهو بكل شيء عليم و على كل شيء قدير لا كما يزعم الفلاسفة من أنه لايعلم الجزئيات ولا يقدر على أكثر من واحد ....

((مع أن النصوص القطعية)) : من الآية القرآنية ، ((ناطقة بعموم العلم و شمول القدرة)) : قال الله سبحانه :

هو بكل شيء عليم و البرهان عليه

((فهو بكل شيء عليم)) : من الواجبات كذاته و صفاته و الجائزات كذوات المخلوقات و صفاتها و أفعالها و بعثة الأنبياء و المستحيلات كالشريك و الولد ، فيعلم أنه لا شريك له و لا ولد و لا صاحبة و لايعلم ثبوت ذلك و إلا انقلب العلم جهلا لأن اعتقاد ثبوت المحال جهل ، و ليس في قولنا : إنه لايعلم ثبوت ذلك نفي للعلم من أصله ؛ حتى يلزم منه محال و لاتقصير للعلم بإخراج بعض متعلقاته حتى يكون محالا أيضا بل هي نفي تسمية الجهل علماً لأن العلم ينكشف به الأمر على ما هو عليه فهو تابع للمعلوم فلايدخل فيه شيء مما ليس بحق بأن يصيره حقا لأن كون غير الحق حقا هو عين الجهل ، و لايخرج عنه شيء بوجه الحق و إلا كان قصوراً في العلم بإخراج بعض متعلقاته ؛ فيلزم الجهل ، و حاصله : أن العلم يتعلق بكل أمر على الوجه اللائق و نفي تعلقه بالوجه غير اللائق تنزيه لاتنقيص و كمال لا محال . و إذا علمت أن العلم يتبع المعلوم ؛ تعلم أن الله سبحانه يعلم الشيء على ما هو عليه فيعلم الحق أنه الحق و يعلم الباطل أنه باطل و يعلم الواجب أنه لاينتفي ، و المستحيل أنه لايثبت و الممكن أنه ممكن و جميع ما يتطرق إليه من أوجه الجواز ، و يعلم أن الواقع منها الشيء الفلاني ، و أن غيره لايقع و يعلم أنه متصف بكمالات لا نهاية لها و يعلم أنه ليس متصفا بأضدادها ، فتأمل .

وهو على كل شيء قدير والبرهان عليه

((و على كل شيء قدير)) : إذ يستحيل عليه سبحانه العجز عن ممكن ما أي ممكن جرماً كان أو عرضاً أو غيرهما فيشمل قدرته جميع الممكنات مثل خلق السماء و الأرض و الجنة و النار و إيجاد مثل هذا العالم بل أحسن منه .

و لهذا اعترض البقاعي على الغزالي في قوله : " ليس في الإمكان أبدع مما كان بأن فيه نسبة العجز إليه سبحانه و غاية الاعتذار بأن المراد أنه لايمكن أن يوجد أبدع من هذا العالم لعدم تعلق قدرة الله و إرادته بإيجاده و لو شاء و أراد أوجد أبدع منه " ، فليس في كلامه ما يقتضي نسبة العجز إليه فلايتوهم ما توهمه البقاعي .

اعتراض البقاعي على الغزالي و غاية الاعتذار عنه

و من ههنا يظهر بطلان قول من قال بامتناع مثل سيدنا و نبينا محمد ﷺ عقلا للأخبار الدالة على أن الله تعالى لايخلق بعده نبياً و هو خاتم النبيين ، و وجه البطلان : أن نبينا و رسولنا محمداً ﷺ ممكن و مثل الممكن ممكن كما يشعر به قولهم : إن القادر على الشيء قادر على مثله كما في شرح المواقف و غيره من الكتب الكلامية ؛ فلابد أن يكون مثله ممكناً ، و الممكن لايخرج عن الإمكان بعلم أو خبر و قد عرفت أن قدرته سبحانه واحدة عامة التعلق بجميع الممكنات ، إذ لو اختصت ببعضها دون بعض لافتقرت إلى مخصص فتكون حادثة و هو محال على الله سبحانه ، فلو اتصف بالعجز عن ممكن ما لانتفي عموم الواجب للقدرة بل و يلزم عليه نفي القدرة أصلا لاستحالة اجتماع الضدين و هما القدرة و العجز . إن قلت : إن القدرة على تقدير اتصافه بالعجز عن ممكن متعلقة بشيء غير الشيء الذى تعلق به العجز و هذا لايوجب اجتماع الضدين ؟ قلت : العلة في تعلق القدرة بالممكنات الإمكان و حينئذ فهي تتعلق بكل شيء ممكن فثبوت العجز عن ممكن

يلزم عليه اجتماع الضدين العجز و القدرة ، و إذا ثبت العجز ارتفعت القدرة ، و الحاصل : أن هذا المعجوز عنه ممكن ، و كل ممكن تتعلق به القدرة ينتج هذا المعجوز عنه مقدور عليه و هذا يلزم عليه اجتماع القدرة و ضدها .

وبطلان قول من قال بامتناع مثل سيدنا محمد صلى الله عليه وآله وسلم

و بعد هذا لاتبقى مسئلة إمكان النظير محل النزاع بين مشائخنا[١] الماتريدية أصلا، و سئل بعضهم عمن قال : لايقدر الله سبحانه على أن يخرجني من مملكته هل يكفر أولا ؛ فأجاب بأنه لايكفر لأن خروجه من مملكته تعالى مستحيل لعدم إمكان وجود مملكته لغيره ليخرجه إليها ، و القدرة لاتتعلق بالمستحيـل فلا خير في ذلك كما لا خير في أن يقال : لايقدر الله تعالى على أن يتخذ ولداً أو زوجةً ، و من المقرر أن العجز إنما يتعلق بما تتعلق به القدرة و هو الممكنات ، و حينئذ فلايوصف الله سبحانه بالعجز لعدم تعلق قدرته بالواجبات كذاته و صفاته و المستحيلات كولد أو شريك لأن الواجبات و المستحيلات ليستا متعلقتين بالعجز ، فافهم . و بالله التوفيق و منه الوصول إلى التحقيق .

وبعد هذا التدقيق لاتبقى مسئلة إمكان النظير محل نزاع بين العلامة الشهيد وبين افضل المحققين فضل حق الخير آبادي

((لا كما يزعم الفلاسفة من أنه لايعلم الجزئيات)) : و ضل من زعم من الفلاسفة أنه سبحانه يعلم الجزئيات على وجه الكلي لا الجزئي ، قالوا : إن للعالم محدثاً مبدعا أزلياً واجباً بذاته عالما بجميع معلوماته على نعت أسباب الكلية ، و هو أن يعلم الجزئي بماله من معاني الكلية دون تعلقه بزمان معين ، صرح به نظام الملك في رسالة العلم ، و احتجوا بأن الجزئيات في معرض التغير فالعلم بها أيضاً كذلك لأنه تابع للمعلوم و مثال له ، فإذا كان المعلوم متغيـرا كان مثاله و حكايته متغيـراً لكـونه

---

(١) لشيخ مشائخنا إسماعيل الشهيد العلامة والشيخ فضل حق الخير آبادي .

مطابقاً له ، و إلا لم يكن علما - يعني- احتجوا بأمور فاسدة : منها : أن ذلك يؤدي إلى محال و تغير العلم ، فإن الجزئيات زمانية تتغير بتغير الزمان و الأحوال ، و العلم تابع للمعلومات في الثبات و التغير ، فيلزم تغير علمه ، و العلم قائم بذاته فتكون محلا للحوادث ، و الجواب : أن التغير إنما وقع في الإضافية أن العلم إما التعلق أو معنى ذو تعلق ، و على التقديرين لايقع التغير إلا في التعلق و التغير في النسب لايوجب التغير في الذات و لا في شيء من الصفات كما في المعية و هذا مثل رجل قام عن يمين الأسطوانة ، ثم عن يسارها ، ثم أمامها ، ثم خلفها ، فالرجل هو الذي يتغير و الأسطوانة بحالها ، فالله سبحانه عالم بما كنا عليه أمس ، و بما نحن عليه الآن ، و بما نكون عليه غداً ، و ليس هذا جزأ عن تغير علمه بل التغير جار على أحوالها ، و هو سبحانه عالم في جميع الأحوال على حد واحد .

و أيضاً إن الواجب الوجود خالق المخلوقات كلها و قادر على إيجادها ، و إذا تقرر ذلك لم يختص علمه في تعلقه بمعلوم دون معلوم لوجوب قدمه المنافي للتخصيص ، فثبت أنه يعلم الكليات لأنها معلومات ، و الجزئيات لأنها معلومات أيضاً ، و العجب أن الواجب الوجود يريد لإيجاد الجزئيات ، و الإرادة للشيء المعين إثباتا و نفياً مشروطة بالعلم بذلك المراد الجزئي .

زعمت الفلاسفة الدهرية أنه سبحانه يعلم الجزئيات على وجه الكل و الرد عليه

و قد أجاب عنه الشارح في شرح المقاصد عند إثبات إدراك بعض الجزئيات للميت راداً على الفلاسفة - و هذا يقصم ظهر الفلاسفة - ، يقول : و لما كان إدراك الجزئيات مشروطاً عند الفلاسفة بحصول الصورة في الآلات فعند مفارقة النفس و بطلان الآلات لاتبقى مدركة للجزئيات ضرورة انتفاء المشروط بانتفاء الشرط ، و عندنا لما لم تكن الآلات شرطا في إدراك الجزئيات ، إما لأنه ليس بحصول الصورة لا في النفس و لا في الحس ، و إما لأنه لايمتنع ارتسام صورة الجزئي في النفس ، بل الظاهر من قواعد الإسلام أنه يكون للنفس بعد المفارقة إستدراكات متجددة

جزئية و إطلاع على بعض جزئيات الأحوال للأحياء ، لاسيما الذين ما بينهم و بين الميت تعارف في الدنيا ، و لهذا ينتفع بزيارة القبور و الاستغاثة بنفوس الأخيار من الأموات في استنزال الخيرات و استدفاع الملمات .

جواب الشارح عن قول الفلاسفة وهذا كاف لذي الأذهان

قلت : و هذا كاف لذي الأذهان من البراهين العقلية إلا لمن هو مريض القلب بمرض الفلسفة ، و قد ذكر الحجة في تهافت مخالفة الفلاسفة لما عليه أهل الحق في نحو عشرين مسئلة ، و أكفرهم بثلاث : منها : " قدم العالم " ، أقول : و اتبعهم في هذا ابن تيمية و ابن قيم و يقولان بكل صراحة و بكل وقاحة بين المسلمين : " الحوادث لا أول لها في جانب الماضي " ، أقول : و هذا خطأ فاحش ، و منها : إنكار الحشر الجسمانى ، و منها : مسئلة العلم بالجزئيات هي المكفرات عنده ، و أن قول ابن رُشْدٍ الحفيد في " تهافت التهافت " و " مناهج الأدلة " ، و قول الفخر في " المطالب العالية " ، و قول الدواني في " شرح العضدية " مما يشير اهتمام الباحث الناظر بتلك المسائل ، و هذه الرسالة اللطيفة ليست مقامها ، فتأمل و لا تكن من الغافلين .

قالوا: قال أرسطو: الواجب الوجود واحد من وجه فلن يصدر عنه إلا واحد وهذا كفر مصرح

((و لايقدر على أكثر من واحد)) : قالوا : قال أرسطو : إنه جل جلاله واحد من كل وجه فلن يصدر عن الواحد من كل وجه إلا واحد ، أقول : و هذا القول كفر مصرح مجرد عند جماهير أهل الحق ، و لا قائل بهذا مطلقا بين الفرق المسلمين من أهل الأديان السماوية الذين علموا من الدين بالضرورة .

رد الشيخ المدقق في الفتوحات على هذا القول

قال الشيخ المدقق في " الفتوحات " راداً على هذا القول : كل خط يخرج من النقطة للمحيط مساو لصاحبه ، و ينتهي إلى نقطة المحيط ، و النقطة في ذاتها ما تزيد

مع كثرة الخطوط الخارجة منها إلى المحيط ، فقد صدرت الكثرة عن الواحد العين ، و لم يتكثر هو في ذاته ، فبطل قول من قال : لايصدر عن الواحد ، إلا الواحد .

أقول : و ما صح قط أنه قال هذه المقالة و كيف يقولها عاقل فضلا عن هذا الحكيم العظيم

أقول : و ما صح قط أنه قال هذه المقالة ، و كيف يقولها عاقل فضلا عن الفاضل ، و فضلا عن المعلم الأول أرسطوا الحكيم العظيم . ثم لو صح أنه قالها لكانت دعوى لا برهان عليها ، و خطأ محض و غلط فاحش لايجب اتباعه عليها ، و هو يقول في مواضع من مصنفاته : اختلف أفلاطون و الحق ، و كلامهما إلينا حبيب غير أن الحق أحب إلينا - فانظر العاقل - و إذا اختلف أفلاطون و الحق ، فغير نكير و لا بديع أن يختلف أرسطو أو الحق ، و ما عصم إنسان من الخطأ سوى الأنبياء ، و الأسف كل الأسف ! و المتأخرون من فلاسفة الإسلام قد سلكوا كلهم طريقة أرسطو في جميع ما ذهب إليه ، و انفرد به عن شيخه و مؤدبه سوى كلمات يسيرة ، ربما رأوا فيها رأي أفلاطون ، و المتقدمين و اتبعوه أيضاً في هذه المسئلة الاعتقادية الخطيرة ، و وقعوا معه في هذه الزندقة و الضلالة ، و نبذوا كتاب الله العظيم وراء ظهورهم ، و لم يخافوا يوم الحساب مع أن العقليات لاتقليد فيها مطلقا بالاتفاق .

احتالوا في صدور الكثرة بحيل و الرد عليها أحسن الرد

ثم احتالوا في صدور الكثرة بحيل تدل على عظيم حيرتهم و جهلهم بهذا الباب ، و ذلك أنهم قالوا : إن واجب الوجود لايكون إلا واحداً من جميع الوجوه لاتعدد فيه و الواحد من كل وجه ينشأ عنه بطريق العلة واحد ، و ذلك الذي صدر عن الله عز و جل بطريق العلة سموه بالعقل الأول ، ثم إن هذا العقل له جهة إمكان من حيث أن الغير أثر فيه و جهة وجوب من حيث أنه لا أول له لكون علته كذلك ؛ فنشأ عنه من الجهة الأولى بطريق التعليل فلك أول ، و نشأ عنه من الجهة الثانية بطريق التعليل أيضاً

عقل ثان مدبر لذلك الفلك ، ثم إن العقل الثاني له جهتان أيضاً فنشأ عنه من هاتين الجهتين عقل ثالث و فلك ثان ، و هكذا إلى فلك القمر فتكاملت العقول عشرة ، و الأفلاك تسعة ، و العقل العاشر المدبر لفلك القمر يفيض الكون و الفساد على ما تحت ذلك الفلك من العنصريات ، و أنواعها قديمة أثر فيها بالتعليل ، و أشخاصها حادثة ، و ذلك لأنهم يقولون : العالم إما مجردات أو ماديات ، فالمجردات منها : ما هو قديم كالعقول العشرة و النفوس الفلكية ، و منها : ما هو حادث كالنفوس البشرية ، و أما الماديات فالفلكية قديمة بموادها و صورها و أعراضها : من الشكل و اللون و الضوء و لو حركتها ، و أما شخص الحركة فحادث ، و أما العنصريات فإنها قديمة بالنوع ؛ أي أنواعها قديمة و أفرادها حادثة ، و المراد بالقدم القدم الزماني ، و هو عدم الأولوية لا الذاتي ، و هو عدم تأثير الغير و الحدوث كذلك ، و هذا غاية أفكارهم ، و هذه كلها واهيات وهميات ظنيات خيالات ، بل ترهات باطلة لا برهان مقبول ، و دليل معقول عند عامة العلماء عليها ، و أين قيمة أفكارهم و أنظارهم بين نظام الربوبية ؟ ، بل الفلاسفة عن تعقل أحكام الألوهية بمعزل ، أو لم يعلموا من غفلتهم و جهلهم أن الباري سبحانه قادر على جميع المخلوقات !! ؛ لأن المقتضى لقدرته هو الذات و المصحح للمقدورية هو الإمكان فإذا ثبت قدرته في البعض ثبت في الكل إذ لا فرق بين ممكن و ممكن ، و لأن الإمكان مشترك بين الممكنات و لا بد للممكن على تقدير وجوده من الاستناد إلى الواجب ، و قد ثبت أنه فاعل بالاختيار فيكون قادرا عليه مع أن العجز عن البعض نقص ، فتأمل و لاتغفل .

وبه اندفع الخلاف قطعا في مسئلة إمكان النظير

وبه اندفع الخلاف قطعا و يقيناً في مسئلة إمكان النظير بين العلامة الشهيد الدهلوي وبين أفضل المحققين فضل حق الخير آبادى .

..... و الدهرية أنه لايعلم ذاته ....

قالت الدهرية: الواجب الوجود لا يعلم ذاته والرد على هذا الكفر

((و الدهرية أنه لايعلم ذاته)) : و هذا كفر مجرد بلا شك ، و هذا مذهب جعفر بن حرب من القدرية الدهرية ، أصناف منهم أنكروا الخالق و البعث و الإعادة ، و منهم أقروا بالخالق و يسندون الحوادث إلى الدهر ، و هم الذين اخبر عنهم القرآن الحكيم ﴿ و قالوا و ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت و نحيا و ما يهلكنا إلا الدهر ﴾ ، و منهم فرقة عطلت الباري سبحانه عن الصفات أي نفتها عنه ، و هو المراد ههنا فاستُدِلّ عليهم بضروريات فكرية و آيات قرآنية فطرية ، في كم آية و كم سورة ﴿ أو لم ينظروا في ملكوت السمٰوات و الأرض ﴾ و قال : ﴿ أو لم ينظروا ما خلق الله ﴾ و قال : ﴿ يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم ﴾ .

احتجوا بأن العلم، لايخلو، والجواب عن هذا الهذيان

و احتجوا بأن العلم لايخلو إما أن يكون صفة كمال أو صفة نقصان ، فإن كان صفة كمال كان الذات ناقصاً في نفسه كاملا بغيره ، و إن كان صفة نقصان وجب تنزيه الذات عنه أقول : و الجواب عن هذا الهذيان : أن النقصان إنما يكون لو كان صفة الكمال ناشئة عن الغير ، أما إذا كانت ناشئة عن الذات فذلك عين كمال الذات بل كمال الذات كونه مقتضيا لصفات الكمال و الذي عليه ذو الألباب ، و هو أنه سبحانه يعلم بعلمه علمه كما يعلم به ذاته و سائر صفاته و جميع مصنوعاته ، و إن صفة العلم تتعلق بذاتها و بغيرها إذ كل صفة تتعلق و ليست من صفات التأثير لايستحيل تعلقها بذاتها و بغيرها . و احتجوا في المشهور عنهم بأن العلم نسبة و النسبة لاتكون إلا بين المنتسبين و نسبة شيء إلى نفسه محال ، و الجواب عن هذا الهذيان - أولا -: منع أنه نسبة بل صفة ذات إضافة ، و عليه المحققون - و ثانياً -: أنه يكفي التغاير و لو اعتبارا ، و من تأمل في النظام البديع علم قطعا و يقيناً أن مبدعه أبدعه عالما بذاته كما عالما به و عالما بصدوره ، و لم يفهموا من غوايتهم و حماقتهم أن الفاعل

للمصنوعات بخلقه بالاختيار ، يجب أن يكون متصفا بالعلم و القدرة ؛ لأن الإرادة - و هي الاختيار - مشروطة بالعلم بالمراد ، و وجود المشروط بدون شرطه محال و لأن المختار للشيء إن كان غير قادر عليه تعذر عليه صدور مختاره و مراده ، و لما شوهدت المصنوعات صدرت عن فاعلها المختار من غير تعذر ، علم قطعاً أنه قادر على إيجادها و عالم بها ، و إذا كان عالما بها كان عالما بنفسه و بذاته بالأولى ، فإنكار علمه بذاته العلي كفر.

قال جعفر بن حرب : إنه سبحانه محال أن يعلم نفسه و الرد على هذا الهذيان

و قال جعفر بن حرب من القدرية : إنه سبحانه محال أن يعلم نفسه لأنه يؤدي إلى أن يكون العالم و المعلوم واحدا و محال أن يعلم غيره كما يقال : محال أن يقدر على الموجود من حيث هو موجود . أقول راداً على هذه الغفلة : فإن عاقلا ما لايتكلم بمثل هذا الكلام الغير المعقول ، هذا الكلام ليس من قبيل كلام العقلاء ، بل ليس من قبيل كلام بني آدم ، و لسنا من رجال ابن حرب ، فنطلب لكلامه وجهاً ، بل و ليس له وجه أصلا و راساً .

التقسيم الضابط في هذا المقام

أقول : و التقسيم الضابط في هذا المقام ما أورده الشارح في شرح المقاصد : أن الكافر اسم لمن لا إيمان له ، فإن أظهر الإيمان خص باسم المنافق ، و إن ظهر كفره بعد الإسلام خص باسم المرتد لرجوعه عن الإسلام ، و إن قال بإلهين أو أكثر خص باسم المشرك لإثباته الشريک في الألوهية ، و إن كان متدينا ببعض الأديان و الكتب المنسوخة خص باسم الكتابي : كاليهود و النصارى ، و إن كان يقول بقدم الدهر و إسناد الحوادث إليه خص باسم الدهري ، و إن كان لايثبت الباري تعالىٰ خص باسم المعطل ، و إن كان مع اعترافه بنبوة النبي ﷺ و إظهاره شعائر يبطن عقائد هي كفر بالاتفاق خص باسم الزنديق ، و هي في الأصل منسوب إلى " الزند " اسم كتاب " أظهر مزدک " في أيام قباد ، و زعم أنه تأويل كتاب المجوس الذي جاء به " زرادشت " الذي يزعمون أنه نبيهم ، هذا كلامه بلفظه فافهم .

.... و النظام انه لايقدر على خلق الجهل و القبح و البلخي أنه لايقدر على مثل مقدور العبد و عامة المعتزلة أنه لايقدر على نفس مقدور العبد ....

مذاهب المعتزلة وأدلتهم والجواب عن هذياناتهم ، التمهيد الانيق الواجب حفظه

((و النظام)) : قائد النظامية : و هو إبراهيم بن سيار بن هاني ، قد طالع كثيرا من كتب الفلاسفة و خلط كلامهم بكلام المعتزلة و انفرد عن أصحابه بمسائل منها : أنه قال : ((أنه لايقدر على خلق الجهل و القبح)) : قال النظام : إن الله سبحانه لايوصف بالقدرة على الشرور و الفسادات و المعاصي و ليست هي مقدورة للباري سبحانه خلافا لأصحابه فإنهم قضوا بأنه قادر عليها لكنه لايفعلها لأنها قبيحة و مذهب النظام أن القبح إذا كان صفة ذاتية للقبيح و هو المانع من الإضافة إليه فعلا ففي تجويز وقوع القبيح منه قبح أيضاً ؛ فيجب أن يكون مانعا ففاعل العدل لايوصف بالقدرة على الظلم ، و على نقيض هذه المقالة قالت " المزدارية " أصحاب عيسى بن صبيح المكنى بأبي موسى الملقب بالمزدار ، و قد تلمذ بشر المعتمر و أخذ العلم منه و تزهد و يسمى راهب المعتزلة و إنما انفرد عن أصحابه بمسائل منها : قال المزدار رأس المزدارية راهب المعتزلة و زاهدهم : إن الله سبحانه يقدر على أن يكذب و يظلم ، و لو كذب و ظلم كان إلها كاذبا ظالماً ، و كلا القولين جهل و جنون محض ، و مكابرة للحواس و العقول ، و إنكارهم ما يعرف بالحواس و ضرورة من عموم العلم و شمول القدرة ، و احتج النظام أنه لو قدر الواجب الوجود على الفعل القبيح لكانت قدرته عليه إما مع العلم بقبحه أو بدونه ، الأول سفه ، و الثاني جهل ، و أيضاً أنه لو قدر على خلق الجهل و الظلم و القبح وجب أن يكون جاهلا و ظالما و

قبيحاً لأن خالق الجهل يكون جاهلا . أقول : و كل واحد من أدلته جهل و هذيان ، و الجواب عن الأول : أنه لاقبح بالإضافة إلى الواجب الوجود ، و كيف يتصور و الكل ملكه !! ، فله سبحانه أن يتصرف فيه على أى وجه شاء ، قال الله سبحانه : ﴿ فعال لما يريد ﴾ و قال : ﴿ و على كل شيء قدير ﴾ و قال : ﴿ إن الله لايظلم مثقال ذرة ﴾ . و قال : ﴿ و ما ربك بظلام للعبيد ﴾ . و الجواب عن الثاني : إنا لانسلم أن خالق الجهل يكون جاهلا ، و هكذا نعم الموصوف بالجهل و المتصف به يكون جاهلا ، و الحاصل : النظام المسكين تكلم بالعربية من غير أن يعقلها على وجهها ، فتدبر.

((و البلخي أنه لايقدر على مثل مقدور العبد)) : مثل الصوم و الصلوة واحتج على ذلك بأنه لو قدر على مثل مقدور العبد ، لزم أن يكون العبد مماثلا له سبحانه ، و قد ثبت بالأدلة الواضحة أنه لايماثله شيء من المصنوعات . و الجواب عنه : أنه ممنوع أنه يلزم من ذلك أن يكون العبد مماثلا له سبحانه في القدرة و القوة ، و لم يعلم من غفلته أن قدرة الله سبحانه قديمة أزلية أبدية و قدرة العبد حادثة زائلة غير دائمة ، فلايكون مماثلا له بوجه من الوجوه ، و لا شك أن كل مثلين لا بد أن يجب لأحدهما ما يجب للآخر ، و يستحيل عليه ما استحال عليه و يجوز له ما جاز عليه لما علم من وجوب استواء المثلين في كل ما يجب و يجوز و يستحيل ، و قد عرفت بالبرهان القاطع أن كل ما سوى الله تعالى يجب له الحدوث ، فلو ماثل شيئا مما سواه لوجب له سبحانه الحدوث ما وجب لذلك الشيء ، و بالجلملة لو ماثل شيئا من الحوادث لوجب له القدم لألوهيته و الحدوث لفرض مماثلته للحوادث ، و ذلك جمع بين متنافين ضرورة فافهم .

((و عامة المعتزلة أنه لايقدر على نفس مقدور العبد)) : مثل تحريك اليد و الرجل و الرأس ، و تمسكوا على ذلك بأن مقدور الواحد لايدخل تحت

القدرتين قدرة الله سبحانه و قدرة العبد ، و الجواب عن هذا الشغب : بأنه يجوز أن يدخل المقدور الواحد تحت القدرتين بجهتين مختلفتين ، فإن مقدور الواحد يدخل تحت قدره الله سبحانه خلقا و إيجاداً و تحت قدرة العبد كسبا لا خلقا لأنه لا خالق إلا هو . أقول : هذه الأقوال و أمثالها إنما يقولها من يقولها من شيوخ القدرية .

و أما أهل السنة المثبتون للقدر فليس فيهم من يقول بذلك ، أقول : هذه الحكايات و أمثالها دائرة بين أمرين إما أن تكون كذبا محضا ممن افتراها و إما أن تكون قد وقعت لجاهل معذور ليس بصاحب قول و لا مذهب ، و أدنى العامة أعقل منه و أفقه .

و على التقديرين لايضر ذلك أهل السنة شيئا ما ، و لأنه من المعلوم لذي علم و عقل و فهم أنه ليس من العلماء المعروفين بالسنة من يقول مثل هذا الهذيان . نعوذ بالله من الخذلان .

بِسْمِ اللهِ الرّحمٰنِ الرّحِيمِ

التحميدات والتمجيدات

و الواجب في حق الله جل جلاله إجمالا هو اتصافه بكل كمال ، و الواجب في حق الله جل جلاله تفصيلا عشرون صفة ، و ذلك لأن صفات الله سبحانه الواجبة له لاتنحصر في هذه العشرين ، إذ كمالاته تعالى لا نهاية لها لكن العجز عن معرفة ما لم ينصب عليه دليل عقلي و لا نقلي لانؤاخذ به بفضل الله سبحانه ، و هي الوجود و القدم و البقاء و مخالفته للحوادث و قيامه بنفسه و الوحدانية و القدرة و الإرادة و العلم و الحياة و السمع و البصر و الكلام و كونه تعالى قادراً و مريداً و عالما و حيا و سميعاً و بصيراً و متكلما .

و الجائز في حق الله سبحانه هو فعل كل ممكن أو تركه ، و الدليل على ذلك المشاهدة بالعيون ؛ لأنا نشاهد الممكنات وجدت و انعدمت ، فلو كانت واجبة لما انعدمت ، و لو كانت مستحيلة لما وجدت ، و قال الله سبحانه : ﴿ و ربك يخلق ما يشاء و يختار ﴾ و معنى الوجود أن ذات الله سبحانه موجود و الدليل على ذلك وجود هذه المخلوقات لأنه لو لم يكن موجودا لكان معدوماً و لو كان معدوما لم يوجد شيء من هذه المخلوقات .

اختلفوا في الوجود صفة أم لا ويسأتي تحقيقه

و في عد الوجود صفة على مذهب الشيخ الأشعري تسامح ، لأنه عنده عين الذات و ليس بزائد عليه ، و الذات ليس بصفة لكن لما كان الوجود يوصف به الذات في اللفظ فيقال : ذات الله موجود صح أن يعد صفة على الجملة ، و أما على مذهب من جعل الوجود زائداً كالإمام الفخر فعده من الصفات صحيح لاتسامح فيه ، و منهم من جعله زائداً على الذات في الحادث دون القديم و هو مذهب فلاسفة و معنى القدم إنما هو عبارة عن سلب العدم السابق على الوجود ، و إن شئت قلت : هو عبارة عن عدم الأولية للوجود .

معنى القدم في حقه سبحانه عدم افتتاح الوجود والدليل عليه

و إن شئت قلت : هو عبارة عن عدم افتتاح الوجود ، هذا معنى القدم في حقه سبحانه باعتبار ذاته و صفاته ، و الدليل على ذلك وجود هذه المخلوقات لأنه لو لم يكن قديما أزلياً لكان حادثا و لو كان حادثا لم يوجد شيء من المخلوقات ، قال الله سبحانه : ﴿ هو الأول ﴾ ، معناه لا أول لوجوده و معنى البقاء إنما هو عبارة عن سلب العدم اللاحق للوجود ، إن شئت قلت : هو عبارة عن عدم الآخرية للوجود ، و الدليل على ذلك وجود هذه المخلوقات لأنه لو لم يكن باقيا لكان فانياً و لو كان فانيا لم يوجد شيء من هذه المخلوقات ، قال الله سبحانه : ﴿ هو الآخر ﴾ و قال : ﴿ و يبقى وجه ربك ﴾ أي ذاته العلي ، و معنى مخالفته للحوادث أي لايماثله شيء منها مطلقا لا في الذات و لا في الصفات و لا في الأفعال ، و الدليل على ذلك وجود هذه المخلوقات لأنه لو لم يكن مخالفا للحوادث لكان مماثلا لهم و لو كان مماثلا لهم لم يوجد شيء من هذه المخلوقات ، قال الله سبحانه : ﴿ ليس كمثله شيء و هو السميع البصير ﴾ فأول هذه الآية تنزيه و آخرها إثبات ، فصدرها يرد على المجسمة و أضرابهم و عجزها[١] يرد على المعطلة النافين لجميع الصفات ، و حكمة تقديم التنزيه في الآية ؛ و إن كان من باب تقديم السلب على الإثبات أنه لو بدأ بالسمع و البصر لوقع في ذهن السامع أن سمع سبحانه و بصره مشابهان لسمع المخلوقات و بصرهم فيكون سمعه بأذن و بصره بحدقة، و إن كلا منهما إنما يتعلق ببعض الموجودات و ذلك لأن المألوف للسامع أن السمع بأذن و البصر بحدقة ، و أن السمع و البصر يتعلقان ببعض الموجودات فبدأ في الآية بالتنزيه يستفاد منه نفي التشبيه مطلقا حتى في السمع و البصر ، فافهم .

---

(١) عجز : مؤخر الشيئ أو الإست .

معنى قيام الواجب سلب الافتقار إلى شيء من الاشياء والدليل عليه

و معنى قيامه بنفسه : أي لايفتقر إلى محل و مخصص أنه مما يجب له سبحانه أن يقوم بنفسه و بذاته ، و معنى قيامه بنفسه : سلب الافتقار إلى شيء من الأشياء ، فلايفتقر إلى محل ذات سوى ذاته يوجد فيه كما توجد الصفة في الموصوف ؛ لأن ذلك لايكون إلا للصفات و هو ذات موصوف بصفة و كذلك لايحتاج إلى مخصص فاعل يخصصه بالوجود لا في ذاته و لا في صفة من صفاته لوجوب القدم و البقاء لذاته و لجميع صفاته ، و ليس ذاته كسائر الذوات التي لاتفتقر إلى محل أيضا كالأجرام مثلا لأن هذه و إن كانت مستغنية عن المحل أي عن ذات يقوم بها قيام الصفة بالموصوف ؛ فهي مفتقرة ابتداء و دواما افتقارا ضروريا لازما إلى مخصص فاعل و هو الله سبحانه ، فإذن القيام بالنفس هو عبارة عن الغني المطلق قال الله سبحانه : ﴿ ياأيها الناس أنتم الفقراء إلى الله و الله هو الغني الحميد ﴾ و قال : ﴿ الله الصمد لم يلد و لم يولد و لم يكن له كفوا أحد ﴾ فأثبت بقوله : ﴿ الله الصمد ﴾ افتقار كل ما سوا إليه ، إذ الصمد هو الذى يصمد إليه في الحوائج و لا شك أن كل ما سواه صامد إليه مفتقر إليه ابتداء و دواماً بلسان حاله أو بلسان مقاله أو بهما معاً ، و أثبت بقوله : ﴿ لم يلد و لم يولد ﴾ وجوب استغنائه عن المؤثر و الأثر فلا حاجة إلى المؤثر و لا علة لوجوده ، و إليه الإشارة : بقوله و لم يولد ، أي لم يتولد وجوده عن شيء ، لا سبب لوجوده لوجوب قدمه و بقائه و لا حاجة له إلى الأثر ، و هو ما أوجد من الحوادث و لا غرض له سبحانه في شيء منها : تعالى عن الأغراض و لا معين له في شيء منها ، بل هو فاعل بمحض الاختيار بلا واسطة و لا معالجة و لا علة ، و إليه الإشارة بقوله : لم يتولد وجود شيء عن ذاته العلي بأن يكون بعضاً منه أو ناشئا عنه باستعانة لمن يزاوجه على ذلك أو ثم غرض يحمل على ذلك كما هو شأن الزوجين و نحوهما ؛ بالنسبة للولد و نحوه في جميع ما ذكر إذ لوكان الله سبحانه كك لزم أن يماثل الحوادث ، كيف ! هو تبارك و تعالى ليس لـه كفواً أحد فلا والد إذن و لا صاحبة و لا ولد و لا مماثلة بينه و بين

الحوادث بوجه من الوجوه فتبارك الله رب العالمين .

الوحدانية في حقه سبحانه تشتمل على ثلاثة أوجه

و معنى الوحدانية أي : لا ثاني له في ذاته و لا في صفاته و لا في أفعاله ، يعني أن الوحدانية في حقه تشتمل على ثلاثة أوجه : أحدها : نفي الكثرة في ذاته و يسمى الكم المتصل ، الثاني : نفي النظير له في آلة أو في صفة من صفاته و يسمى الكم المنفصل ، الثالث : انفراده بالإيجاد و التدبير العام بلا واسطة و لا معالجة ، فلامؤثر سواه في أثر ما عموماً ، و الحاصل : أن الله سبحانه منفي عنه الكم المتصل في الذات و هو تركب ذاته من أجزاء ، و الكم المنفصل في الذات و هو أن يكون هناك ذات مماثل لذاته ، و الكم المتصل في الصفات و هو تعدد كل صفة من صفاته كأن يكون له علمان و قدرتان الخ ، و الكم المنفصل في الصفات و هو أن يكون هناك لغيره من الحوادث صفات كصفاته كأن يكون لغيره قدرة مثل قدرته ، و منفي عنه أيضاً أن يكون غيره مشاركا له في فعل من الأفعال قال الله سبحانه : ﴿ ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء فاعبدوه ﴾ الآية استدلال على ثبوت الوجه الأول و هو نفي الكثرة في ذاته إذ لو كان مركبا كان كل جزء إلٰها فيكون أربابا لا ربا واحداً ، و على ثبوت بعض الوجه الثاني و هو نفي النظير له في ذاته لأن قوله لا إله إلا هو ، نظير كلمة الشهادة في الدلالة على نفي النظير في الذات .

ثم إن قوله : خالق كل شيء ، أي ماعدا ذاته و صفاته فإنهما غير مخلوقين له فهو عام أريد به الخصوص أو أن الشيء بمعنى المشيء و المشيء هو المراد ، و الإرادة إنما تتعلق بالممكنات و قال الله سبحانه : ﴿ له ملك السمٰوات و الأرض ﴾ استدلال على انفراده سبحانه بالإيجاد و ذلك لأن المراد بالملك التصرف أي التصرف في السماوات و الأرض و ما فيهما مملوك له سبحانه ، و لايكون مالكا للتصرف فيهما إلا إذا كان منفرداً بإيجادهما و إيجاد ما فيهما من ذوات و صفات و أفعال ، فلو كان لأحد تأثير في أثر ما لم يكن الله جل جلاله مالكا للتصرف فيهما لكن التالي باطل .

الاستدلال على انفراد واجب الوجود بالايجاد والبرهان عليه

قال الله سبحانه : ﴿ و الله خلقكم و ما تعلمون ﴾ استدلال على انفراده بالإيجاد سواء كانت " ما " مصدرية أو موصولة بمعنى " الذي " ، و جعلها مصدرية أولى لأنه لايحوج إلى تقدير عائد بخلاف جعلها موصولة ؛ فإنه يحوج لتقدير العائد ، و المعنى على تقدير جعلها مصدرية : و الله خلقكم و خلق عملكم ، و الحجة لنا فيه ظاهرة ، فليس العبد يخلق أفعاله ، و المراد بالعمل : الحاصل بالمصدر و هو الحركات و السكنات لا المعنى المصدري و هو الإيقاع أعني مقارنة القدرة الحادثة للحركات لأنه أمر اعتباري لايتعلق به الخلق ، بل هو متجدد بنفسه بعد عدم ، و المعنى على تقدير جعلها موصولة : و الله خلقكم و خلق الذي تعملونه أي و خلق العمل الذي تعملونه ، و المراد به المعنى الحاصل بالمصدر فرجع المعنى على الموصولية للمعنى الأول الكائن على جعلها مصدرية .

و معنى كونه سبحانه قادراً : أنه سبحانه قادر على كل شيء ممكن و دليله دليل القدرة ، و معنى كونه مريدًا : أنه سبحانه مريد لكل شيء ممكن و دليله دليل الإرادة ، و معنى كونه سبحانه عالماً : أنه سبحانه عالم بكل شيء و دليله دليل العلم ، و معنى كونه سبحانه حياً : أنه سبحانه حي لايموت أبداً ، و دليله دليل الحياة ، و معنى كونه سبحانه سميعاً : أنه سبحانه سميع لكل شيء ، و دليله دليل السمع ، و معنى كونه سبحانه بصيرًا : أنه سبحانه بصير بكل شيء ، و دليله دليل البصر ، و معنى كونه متكلما : أنه سبحانه متكلم بغير حروف و أصوات ، و دليله دليل الكلام ، إنما سميت هذه الصفات معنوية ؛ لأن الاتصاف بها فرع الاتصاف بالسبع صفات المعاني ، فإن اتصاف محل من المحال بكونه عالما أو قادرا مثلا لايصح إلا إذا قام به العلم أو القدرة ، و قس على هذا و سيأتي التفصيل عليها في موضعه و محله .

.... و له صفات لما ثبت من أنه تعالى عالم قادر حي الى غير ذلك و معلوم ان كلا من ذلك يدل على معنى زائد على مفهوم الـواجب ....

المعتزلة والفلاسفة ينفون الصفات فقال راداً عليهم: وله صفات

و لما كانت المعتزلة و الفلاسفة ينفون الصفات و أهل السنة و المشبهة و الكرامية يثبتونها فقال راداً على المعتزلة و الفلاسفة : ((و له صفات)) : يعني و له سبحانه صفات زائدة على ذاته العلي و حقيقته ، و من الناس من يقول : إن البحث في مثل هذا خطأ عظيم لأنا لانعلم حقيقة الموصوف و هو الله سبحانه و لانعلم حقيقة صفة من صفاته حتى نحكم بأن صفاتها عينها أو غيرها ، و قد ندم أشياخ من عظماء مشائخنا على الخوض في ذلك و هو الإمام الفخر الرازي ، و المتنازعون في ذلك هم أهل السنة و المعتزلة و الفلاسفة .

مذهب أهل السنة أن صفات الله غير ذاته و زائدة على حقيقته و تمسكوا بوجوه ثلثة

فأهل السنة على أن صفات الله غير ذاته و زائدة على حقيقته و تمسكوا بوجوه ثلثة ، الوجه الأول : فقال بأنه ((لما ثبت)) : بالأدلة السمعية و العقلية ((من أنه تعالى عالم قادر حي إلى غير ذلك)) : من أنه سميع بصير و مريد و متكلم و مكون ((و معلوم أن كلا من ذلك يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب)) : و تعقب . أقول : هذا إنما يدل على زيادة مفهوم الصفات على مفهوم الذات و لكن لايدل على زيادة حقيقة الصفات على حقيقة الذات فافهم . و الوجه الثاني فقال :

.... و ليس الكل ألفاظ مترادفة و إن صدق المشتق على الشيء يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق له فتثبت له صفة العلم و القدرة و الحياة و غير ذلك لا كما يزعم المعتزلة أنه عالم لا علم له و قادر لا قدرة إلى غير ذلك فإنه محال ظاهر ....

((و ليس الكل ألفاظ مترادفة)) : و هذا ظاهر جداً لأن مفهوم كل واحد منها يباين مفهوم الآخر إذ المفهوم من العالم ، هو المتصف بالعلم و المفهوم من القادر ، هو المتصف بالقدرة من المعلوم العلم غير القدرة . و الوجه الثالث : فقال : ((و إن صدق المشتق)) : يعني و معلوم إن صدق المشتق ((على الشيء يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق له)) : فالعالم مثلا يستدعى ثبوت علم له لاستحالة ثبوت المشتق من غير ثبوت مبدأ الاشتقاق ، أقول : و فيه بان إطلاق المشتق عليه لايدل إلا على مجرد ثبوت مأخذه له و أما أنه أمر وجودي زائد عليه فلا ، بل يكفي أن يكون ذلك الوصف أمرا اعتباريا فتأمل . ((فتثبت له)) : تفريع على الدليل السابق ، ((صفة العلم و القدرة و الحياة و غير ذلك)) : من صفة السمع و البصر و الكلام و الإرادة ، و هذه السبع صفات المعاني و هي علل للصفات المعنوية ، و الصفات المعنوية لازمة لصفات المعاني ؛ فكونه قادراً لازم للصفة من صفات المعاني و هي القدرة و كونه مريداً لازم للإرادة القائمة بذاته . و الحاصل : أن اتصاف محل بالمعاني يوجب اتصافه بالمعنوية الأولى ملزومة و الثانية لازمة ، و مرادنا بالتعليل التلازم ؛ فمعنى كون المعاني عللا للمعنوية أن المعاني ملزومة للمعنوية ، و المعنوية لازمة لها و ليس المراد بكون المعاني عللا في المعنوية أنها أوجدتها فتفكر .

((لا كما يزعم المعتزلة أنه عالم لا علم له و قادر لا قدرة له إلى غير ذلك)) : نحو مريد لا إرادة له و سميع لا سمع له و بصير لا بصر له و متكلم لا كلام له ، ((فإنه محال ظاهر)) : لأنهم نفوا مع الفلاسفة جميع الصفات الواجبة له سبحانه من العلم و القدرة و الإرادة و غيرها و ذلك كفر أصرح .

.... بمنزلة قولنا : أسود لا سواد له ....

((بمنزلة قولنا : أسود لا سواد له)) : و هذا لايخفي ألا ترى أن الأسود عبارة عن الشيء له السواد فكيف يصح النفي ؟ .

فإن قلت : المعتزلة ينفون المعاني ، و الراجح عدم كفرهم فما الفرق بينهما ، قلت المعتزلة إنما ينفون زيادة المعاني على الذات مع اعترافهم بثبوت أحكامها و هي المعنوية بخلاف الفلاسفة فإنهم ينفون المعاني و أحكامها ، فيلزمهم ثبوت أضدادها فالمعتزلة يقولون : إنه عالم بذاته ، و الفلاسفة يقولون : إنه لا علم له أصلا لا بالذات و لا زائد عليه ، و هذه المقالة - و هي نفيهم الصفات - إحدى المقالات الثلاث التي كفرت بها الفلاسفة ، و الثانية نفي المعاد الجسماني و إثبات المعاد الروحاني ، و الثالثة أن النبوة مكتسبة و زاد بعضهم رابعة و هي إنكارهم تعلق علم الله بالجزئيات ، و أراد بالفلاسفة كل من كان على عقائدهم الفاسدة ممن كان قبل الإسلام أو بعده ، ثم الذي نفاه الفلاسفة من الصفات الوجودية ، و أما السلبية فيقولون بها .

الفرق بين قول قدماء الفلاسفة ومتأخريهم

إن قلت : هذا الكلام يقتضي أن الفلاسفة لايثبتون العلم و هو مخالف لما اشتهر من قولهم : إن الله سبحانه يعلم الكليات و لم يعلم الجزئيات ؟ قلت لا مخالفة و ذلك لأن قدماء الفلاسفة الدهرية ينفون العلم و يقولون : إن واجب الوجود موجب و الموجب لايحتاج في تأثيره إلى شعور بأثره كاقتضاء ذات الشمس الإضاء ة عند من يعتقد أن ذاتها علة لذلك و لاتحتاج لشعور ، و أما متأخروهم كفلاسفة الإسلام الذين حقنوا دماءهم بإظهار الإسلام كالشيخ الرئيس و المعلم الثاني الفارابي و نظائرهم ؛ فيثبتون علمه بالكليات دون الجزئيات لتغيرها فيتغير العلم بها و الواجب لايتغير ، و لأن الجزئي تنطبع صورته في النفس و الصورة مركبة و لاينطبع المركب إلا في المركب و الواجب لذاته غير مركب ، قد سبق الرد على هذا الشغب فتدبر.

.... و قد نطقت النصوص بثبوت علمه و قدرته و غيرهما و دل صدور الأفعال المتقنة على وجود علمه و قدرته ....

((و قد نطقت النصوص)) : من الآيات القرآنية و الأحاديث النبوية ، ((بثبوت علمه و قدرته و غيرهما)) : قال الله سبحانه : ﴿ و هو بكل شيء علم ﴾ ، و قال : ﴿يعلم السر و أخفى ﴾ ، و قال : ﴿ إن الله قد أحاط بكل شيء علما ﴾ و قال : ﴿ و ما تسقط من ورقة إلا يعلمها ﴾ ، و قال : ﴿ و لا حبة في ظلمات الارض و لا رطب و لا يابس إلا في كتاب مبين ﴾ ، فقد تبين أن علمه سبحانه قد أحاط بجميع الأشياء الكلية الجزئية و العلوية و السفلية ، و أيضاً لما دلت الأدلة العقلية و البراهين القطعية على كمال علمه و كمال قدرته .

صدور الأفعال المتقنة دليل على وجود علمه وقدرته

فقال : ((و دل صدور الأفعال المتقنة على وجود علمه و قدرته)) : و ذلک من تأمل في صدور المصنوعات و أحوالها و لا سيما في تشريح الأعضاء و منافعها و هيئة الأفلاک و حركاتها ؛ علم بالضرورة حكمة مبدعها ، و توضيحه : فإن من تأمل في الآفاق و الأنفس و تفكر في آياتها من ارتباط العلويات و دوران الأفلاک ، و أوضاعها و سيران الكواكب و أحوالـها ، و مقادير الحركات و انضباطها ، و تنضيد الخلقة و تسديد الفطرة ، و ما يرتب الله سبحانه من إتمام التدابير ، و انضاء التقادير ، و خلقة الحيوان ، و تركيب مفاصلها ، و ما ينوط به من مصالحها ؛ ما عرفه من الاتفاق بها و تحصيل كماله الممكن يقويها اختياراً و طبعاً ما يناسب بحاله شخصا و نوعا قائلا : ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى ، ربنا . ما خلقت هذا باطلا ، وجد من دقائق الحكمة و بدائع الفطرة ما لايحيط بتفاصلها الدفاتر و الأقلام و يعجز عن تصورها العقول و الأفهام ، فإن هذه الأفعال مع ما فيها من دقائق الحكمة و منافع الخلقة ، تدل أن صانعه عالم قادر حي تام العلم كامل القدرة و باهر الحكمة . و بالله التوفيق .

.... لا على مجرد تسميته عالما و قادرا و ليس النزاع في العلم و القدرة التي هي من جملة الكيفيات و الملكات لما صرح به مشائخنا من أن الله تعالى حي و له حياة أزلية ليست بعرض و لا مستحيل البقاء و الله تعالى عالم و لـه علم ازلي شامل ليس بعرض و لا مستحيل البقاء و لا ضروري و لا مكتسب و كذا في سائر الصفات ....

((لا على مجرد تسميته عالماً و قادراً)) : بلاوجود العلم و القدرة في الحقيقة ، ((و ليس النزاع)) : إشارة إلى رد ما قاله بعض الأفاضل إن الخلاف بين أهل السنة و المعتزلة و الفلاسفة ((في العلم و القدرة التي هي من جملة الكيفيات و الملكات)) : فإن أهل السنة قائلون بالعلم و القدرة كذلك في الباري سبحانه ، و المعتزلة و الفلاسفة لايقولون بها ، و حاصله : أن ليس الخلاف في العلم و القدرة المذكورين فإن العلماء اتفقوا على أنه سبحانه لايتصف بالعلم و القدرة بهذا المعنى فإن العلم و القدرة بهذا المعنى منفي عن ذات الله سبحانه بالاتفاق تدبر.

((لما صرح به)) : تعليل لقوله و ليس النزاع ((مشائخنا من أن الله تعالى حي و له حياة أزلية ليست بعرض و لا مستحيل البقاء و الله تعالى عالم و له علم أزلي)) و بهذا المعنى بطل أن يكون علمه ملكة لأن الملكة صفة وجودية دائمة باقية تحصل للنفس بعد عدمها بالحذاقة و المهارة ، ((شامل)) : بجميع الأشياء من العلويات و السفليات و الكليات و الجزئيات ، ((و ليس بعرض)) : و بهذا بطل أن يكون علمه من أنواع الكيفيات ، ((و لا مستحيل البقاء)) : بل واجب البقاء ، ((و لا ضروري و لا مكتسب)) : لأن الضرورة و النظارة من صفات علم المخلوقات ، ((و كذا في سائرالصفات)) : من القدرة و الإرادة .

.... بل النزاع في أنه كما ان للعالم منا علما هو عرض قائم به زائد عليه حادث فهل للصانع العالم علم هو صفة ازلية قائمة به زائدة عليه و كذا جميع الصفات فأنكره الفلاسفة و المعتزلة و زعموا أن صفاته عين ذاته بمعنى أن ذاته يسمى باعتبار التعلق بالمعلومات عالما و بالمقدورات قادرا إلى غير ذلك فلايلزم تكثر في الذات و لاتعدد في القدماء و الواجبات و الجواب ما سبق من أن المستحيل تعدد الذوات القديمة و هو غير لازم و يلزمكم كون العلم مثلا قدرة و حيوة و عالما و حيا و قادرا و صانعا للعالم و معبودا للخلق و كون الواجب غير قائم بذاته ....

((بل النزاع)) : صرف عن قوله و ليس النزاع في العلم إلى آخره ، ((في أنه كما أن للعالم منا علما و هو عرض قائم به زائد عليه حادث فهل للصانع العالم علم هو صفة أزلية قائمة به زائدة عليه)) : فالتشبيه في مجرد القيام و الزيادة و الاتصاف الحقيقي .

الفلاسفة والمعتزلة زعموا أن صفاته عين ذاته واحتجوا على ذلك بوجوه والجواب عنها بوجوه

((و كذا جميع الصفات)) : الحقيقية لا الإضافية و السلبية فإنها زائدة اتفاقا ، ((فأنكره الفلاسفة و المعتزلة و زعموا أن صفاته عين ذاته)) : يقولون : إنه سبحانه قادر بذاته و عالم بذاته يعني من غير قدرة و علم زائدتين على ذاته و حقيقته ، و ذهبوا إلى أن تلك الصفات هي نفس الذات حقيقة و تغيرها بتغير الاعتبارات ، و إليه أشار

بقوله : ((بمعنى أن ذاته يسمى باعتبار التعلق بالمعلومات عالما و بالمقدورات قادراً إلى غير ذلك)) : يعني فمن حيث كون الذات مبدء الانكشاف يسمى علما ، و من حيث كونه مبدء التأثير قدرة ، و من حيث كونه عاقلا لنفسه و لسائر الموجودات عالما لا علما و هكذا ، و بهذا يكون تغاير الذات مع الصفات ، و الصفات بعضها مع بعض بالاعتبار ، و احتجوا على ذلك بجملة براهين : منها : لو قامت بذاته صفة لكان ذاته مقتضياً لها فيكون قابلا و فاعلا معا و هو محال ، و منها : و لو قامت بذاته صفة فلاتخلو إما أن تكون قديمة أو حادثة فإن كانت قديمة لزم كثرة القدماء و القول بكثرة القدماء كفر بالإجماع ألا ترى أنه سبحانه كفر النصارى بتثليثهم ، و قال تعالى : ﴿ لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة ﴾ ، و تثليثهم هو إثباتهم الأقانيم الثلاثة ، أقنوم الأب - و هو الوجود - و أقنوم الابن - و هو الكلمة - أي العلم و أقنوم روح القدس - و هو الحياة - و الذات واحد متصف بهذه الصفات الثلاثة و إذا كان مثبتٌ للقُدَماء الثلاثة كافرا فما ظنك بمن أثبت ثمانية عند القائلين بأن التكوين صفة زائدة على القدرة أو سبعة عند عدم القائلين بالتكوين و قدمه ، و لزم التركيب في ذاته لأنه يشارك الصفة في قدمه و يتميز عنها بخصوصية و إن كانت حادثة لزم قيام الحوادث بذاته ، و هو محال . و منها : إن كل واحد من عالمية الله سبحانه و قادريته واجبة ، و الواجب بوجوبه يستغني عن العلة فلاتعلل العالمية بالعلم و القادرية بالقدرة ، و منها : لو زاد علمه و قدرته على الذات لا احتاج في أن يعلم و يقدر إلى الغير و هو محال و اللازم لأنه محال أن يكون في أنه عالم و قادر محتاجا إلى الغير .

بيان الملازمة : أنه لو زاد علمه و قدرته لا احتاج في أن يعلم و يقدر إلى العلم و القدرة ، و العلم و القدرة غير الذات ، فيكون محتاجا إلى الغير و الأجوبة عنها بوجوه ، و الجواب عن الأول : أن الواحد يجوز أن يكون قابلا أو فاعلا ، و من

المعلوم أنه سبحانه هو الوجود الخاص الذي يلزمه الوجود المطلق ، ففيه جهتان فيجوز أن يكون قابلا بإحدى الجهتين ، و فاعلا بالجهة الأخرى ، و الجواب عن الثاني : بأنا نختار أن الصفة القائمة بذاته قديمة أزلية ، قوله : يلزم كثرة القدماء قلنا : مسلم قوله و القول بها كفر بالإجماع ، قلنا ممنوع ، لأن القول بالذوات القديمة كفر دون القول بالصفات القديمة ، و النصارى و إن سموا ما أثبتوه صفات ؛ إلا أنهم قائلون بكونها ذوات في الحقيقة ، لأنهم قالوا بانتقال أقنوم الكلمة أعني : العلم إلى بدن عيسى عليه السلام و المستقل بالانتقال هو الذات ؛ فثبت أنهم قائلون بالذوات القديمة ؛ فلهذا كفرهم الله سبحانه ، و أما قوله : و لزم التركيب في ذاته فممنوع قوله لأن ذاته تشارك الصفة في قدمه مسلم ، و كذا قوله : يتميز عنا بخصوصية و لكن لايلزم من التشارك في القدم و التميز بالخصوصية التركيب في نفس الذات ، فإن القدم عدمي لأنه عبارة عن عدم المسبوقية بالعدم أو بالغير فلايلزم التركيب في الذات من الاشتراك في القدم الذي هو عدمي ، و الجواب عن الثالث بأن العالمية إنما لاتعلل إذا كانت واجبة بذاتها و أما إذا كانت واجبة بالغير فتعلل ، و العالمية واجبة بالعلم الذي هو واجب لاقتضاء الذات له فلاتكون العالمية واجبة بذاتها ليمتنع التعليل . و الجواب عن الرابع بأن ذاته اقتضى صفتين - هما العلم و القدرة - موجبتين للتعلقات العلمية و الإيجادية بهما يكون الذات عالما قادراً ، فإن أردتم بالاحتياج إلى الغير هذا المعنى فلانسلم استحالته ، و إن أردتم بالاحتياج غير هذا المعنى فبينوه أولا حتى نتصور و نتكلم عليه ؛ فافهم و الفرق دقيق .

يقولون: لايلزم على مذهب الفلاسفة والمعتزلة تكثر في الذات لاتعدد القدماء والواجبات، والجواب عنه بوجهين

((فلايلزم تكثر في الذات و لاتعدد في القدماء و الواجبات)) : يعني لايلزم على ما ذهب إليه الفلاسفة و المعتزلة ؛ تكثر في الذات و لاتعدد في القدماء و الواجبات ، و

غيرها من الاستحالات ، أن الصفات لو كانت غير الذات للزم استكمال الذات بالغير و يكون الذات بقطع النظر عنه ناقصاً بخلاف ما ذهب إليه الجماعة ، ((و الجواب ما سبق من أن المستحيل تعدد الذوات القديمة و هو غير لازم)) : و قد قالت الجماعة في الجواب عن ذلك كله إنه كان يرد لو قلنا : إن الصفة مغائرة الذات تمام المغائرة و مستقلة عنها مع أنها ليست عندنا غير الذات ، و كمالها ناش عن كمال الذات ؛ فلايقال : يلزم الاستكمال بالغير أو احتياجه في ثبوت الكمال له إلى الغير و لا استحالة في وجود قدماء سوى الذات ما دامت غير مستقلة عنها ، و المستحيل تعدد الذوات المستقلة كما لزم النصارى ، و منع الجماعة أن تكون صفاته عين ذاته .

قالوا الزاما على الفلاسفة و المعتزلة : و يلزمكم الخ

و لذا قالوا إلزاما على المعتزلة و الفلاسفة : ((و يلزمكم كون العلم مثلا قدرة و حيٰوة)) : بأنه يلزم عليهم أولا أن تكون الصفات متحدة ، ((و عالما و حيا و قادرا و صانعا للعالم و معبودا للخلق)) : و ثانيا : أن يصح اتصافها لما يتصف به الذات لأنه إذا كانت الصفات عين الذات فالذات لا اختلاف فيها فعلى تقدير كونها عين الذات كان كل واحد منها عين الآخر و ثالثا ، ((و كون الواجب غير قائم بذاته)) : لأن الصفات غير قائمة بذاتها فإذا كان الله سبحانه عين الصفات ؛ وجب أن لايكون قائما بذاته ، و فيه نظر ، لهم أن يقولوا : إن ما صدق عليه العلم و كذا سائر الصفات في شانه سبحانه قائم بذاته ؛ لأنه عين ذاته بخلاف ما يصدق عليه العلم في شاننا ؛ فإنه غير قائم بذاته لكونه مغايراً لذاتنا و يجوز أن يكون للعلم أفراد بعضها قائم بذاته و بعضها بغيره بأن يكون مقولا بالتشكيك .

.... إلى غير ذلك من المحالات ، أزلية لا كما يزعم الكرامية من أن له صفات لكنها حادثة ....

((إلى غير ذلك من المحالات)) : و رابعا : أن لايصح حملها عليه لأن الشيء لايحمل على نفسه (مع صحة الحمل) ، أقول : و خامسا أن لايفتقر العقل في إثباتنا للذات إلى برهان لأن كون الشيء نفسه ضروري مع أن ثبوتها للذات نظري قطعاً ، و يندفع عن الفريقين بأن تلك المحالات إنما تلزم القائل بالعينية لو كان مراده بها أن مفهوم الذات و الصفة شيء واحد و ليس كذلك ، و إنما مراده أن ليس هناك أمور وجودية زائدة على الذات ، و لايمنع أن تكون الصفات أموراً اعتبارية بينها و بين الذات تمايز و تغاير ، و كذلك بينها و بنفسها و هذا غاية الاعتذار و هذا كاف في دفع تلك المحالات . و الله تعالى أعلم و علمه أتم .

((أزلية)) : قال الشارح قدس سره : ((لا كما يزعم الكرامية)) : أقول و لا كما زعم أبوالعباس أحمد بن تيمية و لا كما صاحبه ابن قيم ؛ فإنهما تابعا الكرامية في تلك الضلالة ، ((من أن له صفات لكنها حادثة)) : و الكرامية و هم طوائف يبلغ عدد هم اثنتى عشرة فرقة ، و أصولها ستة و من مذ هبهم جميعا : قيام كثير من الحوادث بذات الله سبحانه ، و زعموا أن في ذاته سبحانه حوادث كثيرة مثل الأخبار عن الأمور الماضية و الآتية ، و من أصلهم أن الحوادث التي تحدث في ذاته واجبة البقاء ؛ حتى يستحيل عدمها . أقول راداً عليهم : و استحالة عدم ما يحدث لايقول به عاقل فضلا عن الفاضل بل هذا شغب و غفلة و جنون و جهل و ابن تيمية تابع الكرامية في ذالک كله قد سبق .

قول الحافظ ابن طولون في ابن تيمية

قال الحافظ ابن طولون : و أما مقالاته في أصول الدين ، فمنها : إن الله سبحانه محل للحوادث ، و منها : إن القرآن محدث في ذاته ، في الدرة المضيئه قال ابن تيمية بحلول الحوادث بذات الله و أن القرآن محدث تكلم الله به بعد أن لم يكن و أنه يتكلم و يسكت و يحدث في ذاته ارادت بحسب المخلوقات ، و ابن قيم من أتبع الناس لابن تيمية في سخافاته يلهج بقيام الافعال الحادثة في مواضع عديدة من كتابه أعنى النونيه و ينطق بلوازم الجسمية التشبيه بكل صراحة .

واحتج الكرامية بوجهين والجواب عن الوجهين اقول: الصفات على ثلثة أقسام فافهم على بطلان قول الكرامية وجوه دقيقة

و احتجوا من وجهين : الوجه الأول : أنه سبحانه لم يكن فاعل العالم ضرورة كون العالم محدثا ثم صارفا علاله ، و الفاعلية صفة ثبوتيته فهذا يقتضي قيام هذه الصفة الحادثة بذات الله سبحانه . الوجه الثاني : أن الصفات القديمة يصح قيامها بذاته لمطلق كونها صفات أو معاني لا لكونها قديمة ؛ فإن القدم لكونه عدميا ، لأنه عبارة عن عدم المسبوقية بالغير لا مدخل له في صحة اتصاف الذات بالصفات القديمة فإن صحة الإتصاف أمر وجودي و الأمر العدمي لايكون جزءاً من الأمر المقتضى للأمر الوجودي ، و الحوادث تشارک الصفات القديمة في كونها صفات و معاني .

فيصح قيام الصفات الحادثة بذاته لمشاركتها الصفات القديمة فيما هو المقتضي لصحة القيام ، أقول : و الجواب عن الأول : بأن التغير في الإضافة و التعلق لا في الصفة ؛ لأن كونها فاعلا للعالم إضافة و تعلق عرض للقدرة بعد

أن لم يكن عارضاً .

و الجواب عن الثاني : أن المصحح لقيام تلك الصفة القديمة حقائقها المخصوصة لم لايجوز أن تكون تلك الصفات مخالفة لهذه الصفات بأعيانها و حقائقها المخصوصة ؛ أو لعل القدم شرط لصحة الاتصاف ، و القدم و إن كان عدميا يجوز أن يكون شرطا ؛ لأن العدمي يجوز أن يكون شرطا للأمر الوجودي ، أو لعل الحدوث مانع من صحة الاتصاف ، أقول : إن الصفات على ثلاثة أقسام ، أحدها : صفات حقيقية عارية عن الإضافات مثل نفس العلم و القدرة و الإرادة .

و ثانيها : الصفات الحقيقية التي تلزمها الإضافة مثل تعلق العلم و تعلق القدرة و تعلق الإرادة ، و ذلك لأن العلم صفة حقيقية تلزمها إضافة مخصوصة إلى المعلوم ، و القدرة : صفة حقيقية و لها تعلق خاص بالمقدور ، و ذلك التعلق إضافة مخصوصة بين القدرة و المقدور ، و ثالثها : الإضافات المحضة و النسب المحضة لا وجود لها في الأعيان إذا دريت هذا فأقول : أما وقوع التغير في الإضافات فلا خلاص عنه ، و أما وقوع التغير في الصفات الحقيقية فالكرامية و ابن تيمية و أشياعه يثبتونه .

و سائر الطوائف ينكرونه ، فظهر الفرق في هذا الباب بين مذهب الكرامية و ابن تيمية و مذهب غيرهم و الذي على بطلان قول الكرامية وجوه . الوجه الأول : أن تغير صفاته يوجب انفعال ذاته ، و ذلك لأن المقتضى لصفاته ذاته و تغير الموجب دال على تغير موجبه . الوجه الثاني : أن كل ما يصح اتصافه به فهو صفة كمال وفاقا فلو خلا عنها كان ناقصا و هو محال باتفاق الناس . الوجه الثالث : لو صح اتصافه بمحدث لصح اتصافه به أزلا ، إذ لو قبل ذاته صفة محدثة ؛ لكان ذلك القبول من لوازم ذاته أو منتهيا إلى قابلية لازمة دفعا

للتسلسل ، و ذلک لأنه لو لم يكن قبول الذات تلك الصفة المحدثة من لوازم ذاته او منتهيا إلى قابلية لازمة لكان قبول الذات تلك الصفة المحدثة عارضا ؛ فيكون الذات قابلا لتلك القابلية فإن انتهى إلى قابلية أخرى لازمة فهو المطلوب و إن لم ينتهه إلى قابلية لازمة لزم الدور أو التسلسل ، و هما محالان ؛ فلاتنفک تلك القابلية عن الذات فصح اتصافه سبحانه بالصفة المحدثة أزلا ، و صحة اتصاف الذات بالصفة متوقفة على صحة وجود الصفة لأن اتصاف الذات بالصفة نسبة بين الذات و الصفة ، و النسبة متوقفة على وجود المنسبين فصحة اتصاف الذات بالصفة متوقفة على صحة وجود الصفة ؛ فإن صحة الموقوف متوقفة على صحة وجود الموقوف عليه ، فيصح وجود الحادث في الأزل و هو محال لأن الأزل عبارة عن نفي الأولية ، و الحدوث عبارة على ثبوت الأولية ، و الجمع بينهما محال . و الوجه الرابع : المقتضى للصفة الحادثة إن كان ذاته شيئا من لوازم ذاته لزم ترجيح أحد الجائزين بلا مرجح لأن نسبة الذات و لوازمه إلى حدوث الحادث في ذلک الوقت ؛ أو قبله على السواء فكما جاز حدوثه في ذلک الوقت جاز حدوثه قبله فحدوثه في ذلک الوقت ترجيح لأحد الجائزين بلا مرجح و إن كان المقتضي للصفة الحادثة وَصفا آخر محدثا فننقل الكلام في مقتضى ذلک الوصف الحادث ، و يلزم التسلسل و إن كان المقتضي للصفة الحادثة شيئا غير ذاته و غير شيء من لوازمه و غير وصف آخر محدث كان الواجب مفتقراً في صفته الحادثة إلى سبب منفصل ، و كل واحد من هذه الأقسام محال فافهم .فإنه دقيق .

.... لاستحالة قيام الحوادث بذاته قائمة بذاته ضرورة أنه لا معنى لصفة الشيء إلا ما يقوم به لا كما يزعم المعتزلة من أنه متكلم بكلام هو قائم بغيره لكن مرادهم نفي كون الكلام صفة له لا إثبات كونه صفة له غير قائم بذاته و لما تمسكت المعتزلة ....

اتفقت فرق المسلمين على أن الباري سبحانه منزه أن تقوم به الحوادث

((لاستحالة قيام الحوادث بذاته)) : علة لقوله : لا كما زعمت يعني تعليل للنفي ، أقول : و من ههنا اتفقت فرق المسلمين سوى الكرامية و المجسمة على أن الله سبحانه منزه من أن تقوم به الحوادث ، و أن تحل به الحوادث ، و أن يحل في شيء من الحوادث ؛ بل ذلك مما علم من الدين بالضرورة .

و كرامية خراسان فتكفيرهم واجب

و لذا قال الإمام " أبو منصور عبد القاهر " في أصول الدين : و أما جسمية خراسان من الكرامية فتكفيرهم واجب لقولهم : بأن الله له حد و نهاية من جهة السفل و منها يماس عرشه ، و لقولهم : بأن الله سبحانه محل الحوادث ، و إنما يرى الشيء برؤية تحدث فيه و يدرك ما يسمعه بإدراك يحدث فيه و لو لا حدوث الإدراك فيه لم يكن مدركا لصوت و لا مدركا لمرئي و قد أفسدوا بإجازة حلول الحوادث في ذات الله سبحانه لأنفسهم ، دلالة الموحدين على حدوث الأجسام بحلول الحوادث ، و قال الأستاذ عبد القاهر البغدادي في " كتاب الأسماء و الصفات " : إن الأشعري و أكثر المتكلمين قالوا : بتكفير كل مبتدع كانت بدعته كفرا أو أدت إلى كفر كمن زعم أن لمعبوده صورة أو أن له حداً و نهاية أو أنه يجوز عليه الحركة و السكون ، و لا إشكال لذي لب في تكفير مجسمة خراسان في قولهم : إنه تعالى جسم له حد و

نهاية من تحته ، و أنه مماس لعرشه ، و أنه محل الحوادث ، و أنه يحدث فيه قوله و إرادته و هذا مذهب ابن تيمية و أتباعه .

قول الحافظ تقي الدين السبكي في الرد على ابن تيمية وابن زفيل

و لذا قال الحافظ تقي الدين السبكي راداً على ابن تيمية و ابن قيم : فالذي التزمه من قيام الحوادث بذات الرب لاينجيه بل يرديه ، و هذا آفة التخليط و التطفل على العلوم و عدم الأخذ عن الشيوخ هذا كلام بلفظه في " السيف الثقيل " . فافهم .

((قائمة بذاته)) : يعني بذاته سبحانه لا بذواتها و أن الشارح شاهد عليه البداهة ، فقال : ((ضرورة أنه لا معنى لصفة الشيء إلا ما يقوم به)) : يعني بذلك الشيء وإلا لم يكن صفة .

رد المعتزلة على الجماعة والجواب عنه

((لا كما يزعم المعتزلة من أنه متكلم بكلام هو قائم بغيره)) : يعني ليس بقائم بذاته بل يخلقه زعماً منهم أن الكلام النفسي باطل و اللفظي الحادث لايقوم بذاته ، و لما كان لقائل أن يقول : إنه قالوا بكونه صفة له ، و مع ذلك كيف ينكرون قيامه به ، لأن ما يقولون بكونه صفة له يقولون بقيامه به ، فعلى هذا كلام المصنف لايصلح رداً عليهم ؟ دفعه بقوله : ((لكن مرادهم نفي كون الكلام صفة له لا إثبات كونه صفة له غير قائمة بذاته)) : لأن ضرورة العقل شاهدة بأن قيام صفةالشيء بالشيء ، و الآخر سفسطة ، ((و لما تمسكت المعتزلة)) : تمهيداً لما سيقوله المصنفّ ، و بيان لوجه إيراد القدرية على الجماعة . قلت : هذا الإيراد لايدفع في الواقع بتجديد هذا الاصطلاح يعني على هذا المعنى للغير فإن التعدد غير متوقف عليه بل يكفي له مجرد الزيادة في الذات و الوجود . نعم! إنما النافي له ما قالوا : إن المحال تعدد ذوات قديمة لا صفات قديمة .

.... بأن في إثبات الصفات إبطال التوحيد لما أنها موجودات قديمة مغايرة لذات الله تعالىٰ فيلزم قدم غير الله تعالىٰ و تعدد القدماء بل تعدد الواجب لذاته على ما وقعت الإشارة إليه في كلام المتقدمين و التصريح به في كلام المتأخرين من أن واجب الوجود بالذات هو الله تعالى و صفاته و قد كفرت النصارى بإثبات ثلثة من القدماء فما بال الثمانية أو أكثر أشار إلى الجواب بقوله : و هي لا هو و لا غيره يعني أن صفات الله تعالى ليست عين الذات و لا غير الذات فلايلزم قدم الغير و لاتكثر القدماء و النصارى و إن لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن لزمهم ذلك ....

((بأن في إثبات الصفات)) : يعني في إثبـات الزائدة على الذات ، ((إبطال التوحيد لما أنها موجودات)) : لأن الكلام في الصفات الوجودية ((قديمة مغائرة لذات الله تعالى)) : لأنها زائدة عند الجماعة ، ((فيلزم قدم غير الله و تعدد القدماء بل تعدد الواجب لذاته على ما وقعت الإشارة إليه في كلام المتقدمين)) : يعني قالوا : الواجب و القديم مترادفان ، ((و التصريح به)) : يعني بتعدد الواجب ، ((في كلام المتأخرين)) : يعني الإمام حميد الدين الضرير و أتباعه ، ((من أن الواجب الوجود بالذات هو الله تعالى و صفاته)) : يعني و صفاته أيضاً واجبة بالذات ، ((و قد كفرت النصارى بإثبات ثلثـة)) : قـال الله سبحانـه : ﴿ لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلثة ﴾ ((من القدماء)) : يعني الوجود و العلم و الحياة ، ((فما بال الثمانية !)) : يعني ما حال إثبات ثمانية (و هي الحياة و العلم و القدرة و الإرادة و السمع و البصر و الكلام و التكوين) و المعنى القائل بالثمانيـة أولى بالتكفير ، ((أو أكثر)) : و هو مذهب علماء ما وراء النهر من الماتريدية قد زيفه الشارح فيما سيأتي قال و فيه تكثير

القدماء جداً و إن لم يكن متغائرة . ذهبوا إلى أن التخليق و الترزيق و التصوير و الإحياء و الإماتة و الإبقاء و الإفناء و نحوها صفات مستقلة علٰحدة ليست مندرجة في التكوين ((أشار إلى الجواب بقوله : و هي لا هو و لا غيره)) : قال شيخ مشائخ الأشاعرة الشيخ أبو الحسن الأشعري : الباري سبحانه عالم بعلم قادر بقدرة ، حي بحياة ، مريد بإرادة ، متكلم بكلام ، سميع بسمع ، بصير ببصر، و هذه صفات أزلية قائمة بذاته العلي لايقال : هي هو و لا غيره ، و لا لا هو و لا لا غير.

الصفات ليست عين الذات وأنها ليست غيرها

((يعني أن صفات الله تعالى ليست عين الذات)) : و هو مذهب الفلاسفة و المعتزلة ، ((و لا غير الذات)) : و هو مذهب الكرامية و غيرها ، ((فلايلزم قدم الغير و لاتكثر القدماء)) : تفريع على عدم المغائرة ، أما أنها ليست عين الذات فلأنها لو كانت عين الذات يلزم اتحاد الذات و الوصف القائم به في الحقيقة ، و يلزم الترادف بين الذات و الوصف ، و يلزم أن لايصح حمله عليه لأن الشيء لايحمل على نفسه مع صحة الحمل بالاتفاق ، و غيرها من الاستحالات ، و أما أنها ليست غيرها فلأن الصفات لو كانت غيرها لاتخلو إما أن تكون قائمة بنفسها أو قائمة بغيرها و كل واحد منهما ظاهر البطلان فلاتكون غير ذاته .

و لما كان لقائل أن يقول : القول بالقدماء الغير المتغائرة إن لم يكن كفرا لم يكفر النصارى ؛ لأنهم لم يصرحوا بتغائر القدماء الثلاثة حقيقة ؟ دفعه بقوله : ، ((و النصارى و إن لم يصرحوا بالقدماء المتغائرة لكن لزمهم ذلک)) : يعني لزم على النصارى القدماء المتغائرة و إن لم يصرحوا بأن الاقانيم ذوات مستقلة .

.... لأنهم أثبتوا الأقانيم الثلثة هي الوجود و العلم و الحياة و سموها الأب و الإبن و روح القدس و زعموا أن أقنوم العلم قد انتقل إلى بدن عيسىٰ عليه السلام فجوزوا الانفكاك و الانتقال فكانت ذوات متغايرة ....

البحث في الأقانيم الثلاثة وهذا البحث دقيق

((لأنهم أثبتوا الأقانيم الثلاثة هي الوجود و العلم و الحياة)) : يقولون : إن الذات المقدس نفس هذه الصفات الثلاثة ، ((و سموها الأب)) : يعني و سموا الوجود الأب ، ((و الإبن)) : يعني سموا العلم الابن ، ((و روح القدس)) : يعني و سموا الحياة روح القدس ، ((و زعموا أن أقنوم العلم قد انتقل إلى بدن عيسىٰ عليه السلام فجوزوا الانفكاك و الانتقال)) : يعني انفصال العلم و انتقالـه إلى بدن عيسى عليه السلام ، ((فكانت)) : يعني الأقانيم الثلاثة ، ((ذوات متغايرة)) : لأن الانتقال إنما هو من صفات الذوات فكيف نكون مثلهم ! ، و هم قائلون بألوهية عيسى عليه السلام الذي هو أقنوم العلم ، و جسم من الأجسام ، و هذا كاف لكفرهم ، و التعجب من عقلائهم و من تبعهم أنهم يبطلون حكم العقل و البداهة ، و ينبذون البراهين العقلية وراء ظهورهم ! .

أقنوم الابن إذا حل بجسم عيسى فلا يخلو إما أن يكون باقيا في ذات الله أيضا أو لا

فلأن أقنوم الابن إذا حل في جسم عيسى فلايخلو إما أن يكون باقيا في ذات الله أيضاً أو لا ، فإن كان الأول لزم أن يكون الحال الشخصي في محلين ؛ و إن كان الثاني لزم أن يكون الذات خاليا عنه فينتفي لأن انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل ، و إن كان ذلك الاتحاد بدون الحلول فنقول : إن أقنوم الابن إذا اتحد بالمسيح فهما في حال

الاتحاد إن كانا موجودين فهما اثنان لا واحد فلا اتحاد ، و ان عدما و حصل ثالث فهو أيضاً لايكون اتحادا بل عدم الشيء و حصول شيء ثالث ، و إن بقي أحدهما و عدم الآخر فالمعدوم يستحيل أن يتحد بالموجود لأنه يستحيل أن يقال المعدوم بعينه هو الموجود ؛ فظهر أن الاتحاد محال ، و الاتحاد يبطل حكم الحس و العقل معاً . و الحق أنهم قد ضلوا في هذه العقيدة ضلالا بيناً و لايميزون بين الجوهر اللاهوتي و الناسوتي بل يعتقدون ألوهية المسيح باعتبار الجوهر الناسوتي ، و يخبطون خبطاً عظيماً ، و يقولون : التثليث الحقيقي و التوحيد الحقيقي يمكن اجتما عهما في شيء واحد شخصي في زمان واحد ، أقول : و هذا لايقوله أحد من آحاد بني آدم - نعوذ بالله من الخذلان - و هذا القدر كاف في الرد على هؤلاء الجهال و الضلال و لكن نفصل هذا المقام تفصيلا .

تحريفات النصارى في الرد على المسلمين والجواب عنها

قالت النصارى في الإنجيل : لو علم المسلمون مرادنا بالأب و الإبن و روح القدس لماذا أنكروا علينا فإن مرادنا بالأب (الذات) و بالابن (النطق) الذي هو قائم بذلك الذات و بروح القدس (الحياة) (الثلاثة إله واحد) ، و هذه الثلاثة يعتقدها المسلمون ، و نحن لم ننطق ذلك من قبل أنفسنا ؛ بل في الإنجيل قال عيسى عليه السلام : " إذهبوا إلى سائر الأمم و عمدوهم باسم الأب و الابن و روح القدس " ، و في أول القرآن بسم الله الرحمن الرحيم فاقتصر على هذه الثلاثة الأب و الابن و روح القدس ، و نريد بقولنا المسيح ابن مولود من الله سبحانه بلا حدث قبل الدهور ، و أنه لم يزل نطقا و لم يزل الله سبحانه ناطقاً ثم أرسل الله سبحانه نطقه من غير مفارقة الأب الوالد له كما يرسل الشمس ضوئها من غير مفارقة القرص الوالد له ، و كما يرسل الإنسان كلامه إلى غيره من غير مفارقة العقل الوالد له ، فتجسم النطق إنسانا من روح القدس و من مريم ، و ولد منها بالطبيعية البشرية لا بالإلهية ، فإذا قلنا :

المسيح ابن الله سبحانه لا نريد بنوة بشرية و إن له ولداً من صاحبه ، و قد أثبت القرآن الولد بمعنى النطق قـال الله سبحانه : ﴿ و والد و ما ولد ﴾ و سبب تجسم كلمة الله سبحانه إنسانا أن الله سبحانه لايخاطب إلا بحجاب ، لأن اللطائف لاتظهر إلا في الكثائف و تظهر في الإنسان لأنه أشرف خلقه كما خاطب موسى من شجرة ففعل المعجز بلاهوته و أظهر المعجز بناسوته ، و الفعلان للمسيح كما تقول زيد ميت بجسده باق بنفسه ، و لذلك صلب الناسوت دون اللاهوت ، و كذلك سمى القرآن عيسى روح الله و كلمته و اسمه عيسى ؛ فيكون الخالق واحدا و هو الأب و نطقـه و حياتـه ، و لايلزم من تعددها تعدد الخالقين و الجواب عن هذه التخريقات و التحريفات ، أما قولهم نريد بالأب الذات و بالابن النطق و بروح القدس الحياة فلا كفر فيه و إنما الإطلاق منكر ، و أما ما اعتمد عليه من نص الإنجيل فإن إنجيلهم ليس شيئا يعتمد عليه و لا هو مضبوط النقل و لا مضبوط العين و لايوثق منه بشيء في الدين ، و أما ما في القرآن من " بسم الله الرحمن الرحيم " فتفسيرهم له غلط و تحريف كما فعلوا في إنجيلهم لأن الله سبحانه عندنا في البسملة معناه الذات الموصوف بصفات الكمال و نعوت الجلال ، و الرحمٰن و الرحيم وصفان له سبحانه باعتبار الخير و الإحسان الصادرين عن قدرته فإن صفات الله منها سلبية و منها ثبوتية قائمة بذاته ، و هي سبعة : العلم و القدرة و الإرادة و الحياة و السمع و البصر و الكلام ، و منها فعلية خارجية عن ذاته سبحانه يستحيل قيامها به نحو الرزق و الخلق و الهبات و الإحسان ، فتسميته الرزاق الوهاب الخالق المحسن باعتبار أفعاله لا باعتبار صفة قديمة قائمة بذاته ؛ فالرحمن معناه المحسن في الدنيا و الآخرة لخلقه بفضله و الرحيم معناه المحسن في الآخرة خاصة لخلقه بفضله ، و أما النطق و الحياة فلا مدخل لهما في الرحمن الرحيم ، بل هو تحريف منهم للقرآن، و إذا بطل المستند من الإنجيل و القرآن حرم هذا الإطلاق فإن النصارى عصاة بهذا الإطلاق .

وقولهم: ونريد ببنوة المسيح وولادته من الله سبحانه الخ، قلت: هذا كلام غير معقول

و قولهم : و نريد ببنوة المسيح و ولادته من الله سبحانه بلا حدث أنه لم يزل نطقاً و لم يزل الله ناطقاً ، قلت : هذا كلام غير معقول ليس هذا كلام العقلاء أصلا و رأساً لايذهب إليه ذهن الذاهن و لا عقل العاقل إلا على وجه لايبقى لدين النصرانية أثر ، و تحقيقه : أن النطق صفة قائمة بذات الله سبحانه و قد سلموا ذلك ؛ فهو من المعاني لا من الأجسام بل هو كالعلم و الحياة و الإرادة ، فأرادوا أن عيسى المتجسد أنه لم يزل هذه الصفة المعنوية ، فهو من باب قلب الحقائق الذي يستحيل وقوعه في زمن من الأزمان فضلا عن كونه لم يزل كذلك ، كما يستحيل أن السواد يكون بياضا و العلم يكون طعما و الرائحة لوناً ، كذا يستحيل أن يكون النطق إنساناً فهذا التفسير غير معقول و لا متصور . و إن أرادوا أنه لم يزل نطقاً يعني لم يزل الله سبحانه يخبر عن وجود عيسى في أزله فهو صحيح مقصود ، لأن خبر الله تعالى يتعلق بجميع الأشياء الموجودات ، و المعدومات الماضيات ، و الحاضرات و المستقبلات ؛ لكن هذا التفسير لايبقى معه لدين النصرانية وجود ، فإن خبر الله كما يتعلق بوجود عيسى يتعلق بوجود كل واحد من اليهود و النصارى و غيرهم في الأزل ، و لم يزل كل واحد من اليهود و النصارى نطقاً بهذا التفسير ؛ فينبغي أن يكون كل واحد من اليهود و النصارى ابن الله سبحانه و لا مزية لعيسى على واحد من اليهود و النصارى في ذلك ؛ بل و لا أحد من حشرات الأرض و إن أرادوا تفسيرا ثالثا ؛ فقولوه و بينوه فإنه غير معقول من قولهم : لم يزل المسيح نقطاً ؛ فظهر أن أحد الأمرين لازم و هو إما إبطال مذهب النصارى أو يكون كلامهم غير معقول فضلا عن إقامة الدليل عليه فإنهم لايتكلمون بكلام إلا مثل هذا لايتحصل منه شيء .

قولهم: ثم أرسل الله نطقا من غير مفارقة قلت هذا غلط محض وخطأ محض وخطأ فاحش

و قولهم : ثم أرسل الله نطقاً من غير مفارقة قلت : هذا غلط محض و خطأ فاحش و عدم بصيرة ، فإن إرسال الشيء اتصاله بغيره المباين له و هو غير معقول في كل صفة من صفات النطق و غيره ، فيستحيل إرسال الألوان و الطعوم و الروائح و الظنون إلا مع انتقال محلها ، أما بمفردها فمحال ببداهة العقل ، و من شك في ذلك فليس بعاقل و محل هذا النطق يستحيل عليه الحركة و الانتقال و الاتصال و الانفصال ، فإنه ليس بجسم باتفاق أهل الحق ، و أما إرسال الشمس لضوئها ؛ فليس معناه أن الصفة القائمة بالشمس اتصلت بالغير هذا لايقوله بنوا آدم بل الله سبحانه يخلق الأنوار و الأضواء في أجرام الهواء الكائن بين السماء و الأرض ، فالضوء الحاصل في كل جزء من الهواء غير الضوء الحاصل في الجزء الآخر و غير الضوء القائم بجرم الشمس ، فههنا صفات عديدة و موصوفات كثيرة لم يرسل منها صفة واحدة ، بل كل صفة لازمة لمحلها لم تفارقه أصلا ، و إن أرادوا أن الله سبحانه خلق في عيسى نطقا بما طلبه الله سبحانه من العباد أو بغيره ، فكذلك سائر الأنبياء ؛ بل العلماء خلق الله سبحانه في نفوسهم الإخبار عن أحكامه ، فإن كان المسيح بهذا ابناً ، فالعلماء كلهم كذلك ، و إلا فلا أحد من خلق الله ابناً ، و هو الحق ، و أما إرسال الإنسان كلامه لغيره عن فكره ؛ فذلك إما بالكتابة فالمرسل حينئذ أجسام و رقوم سود في أجسام بيض ، و نطقه القائم بنفسه لم يرسله ؛ بل أرسل ما يدل عليه ، و إما أن يوصي من يخبره بمقاصده مشافهة ؛ فهو صوت صدر على لسانه سمعه رسوله ، فقال ذلك الرسول أصواتاً آخر لذلك الغير ، و الأصوات من خواص الإنسان ؛ فعلم أن هذا التمثيل غير مطابق لدعواهم ، بل جهل بالحقائق و أحكامها و ما هي عليه .

قولهم: فتجسم النطق إنسانا من روح القدس ومن مريم، قلت: هذا موضع الخبط والجهل والكفر وعدم الإنسانية

و قولهم : فتجسم النطق إنساناً من روح القدس ، و من مريم ، قلت : هذا موضع الخبط و الجهل و الكفر و عدم الإنسانية بالكلية ؛ كيف يتخيل عاقل من أولاد آدم أن النطق يصير جسماً و كيف يتخيل عاقل أن المعاني تنقلب أجساماً مع أن المعاني مفتقرة للمحال لذاتها ! ، و الأجسام مستغنية عن المحال لذاتها ؛ فكيف ينقلب المفتقر لذاته مستغنيا لذاته ! ، و ذلك كانقلاب الممكن واجبا بذاته ، و الزوج فرداً ، و الفرد زوجاً ، و السواد بياضاً ؛ فإن النصارى يجوزون هذا كله ، و ليس لهم من العقول ما يدركون به هذه الأحكام و هو الظن بهم سقطت مكالمتهم لأن الكلام مع البهائم عبث و سفه ، و إن كانوا يعقلونها ، فينبغى لهم أن يرجعوا عن قول تجسم النطق الرباني في عيسى بن مريم واعترفوا ببطلان البنوة المبنية عليه ، و إن عيسى فيه وجهان ، و اعتباران ، و هو من وجه إله ، و من وجه إنسان فالآفات و الصلب ترد على الوجه الإنسان و يصير هذا الكلام كله كفراً و خبطاً و جنوناً ؛ لأن المبني على الأصل الفاسد فاسد .

قولهم: القرآن أثبت هذه البنوة بقوله ﴿ووالد وما ولد﴾ قلت: هذا افتراء محض على الله

و قولهم : إن القرآن الكريم أثبت هذه البنوة بقوله سبحانه : ﴿ و والد و ما ولد ﴾ ، قلت : هذا افتراء محض على الله سبحانه و على كتابه و على المسلمين إنما قسم الله سبحانه بآدم و ذريته فليس للنصارى الزنادق أن يسلطوا بالتحريف على كتابنا كما تسلطوا على كتابهم .

قالوا: وسبب تجسم الكلمة أن اللطيف لا يظهر في الكثيف أقول: هذا من الجهل المطبق

و قولهم : و سبب تجسم الكلمة أن اللطيف لايظهر إلا في الكثيف كما خاطب الله سبحانه موسى عليه السلام من الشجرة ، قلت : هذا أيضاً من الجهالات النصرانية ، و لم قالوا : إن اللطيف لايظهر إلا في الكثيف ؟ بل يجوز أن يخلق الله سبحانه لنا علماً ضرورياً لكل لطيف على ما هو عليه من غير أن يحل ذلك اللطيف في غيره و لايتحد بسواه ، كما أن الخلق يعلمون وجود الله سبحانه و صفاته بدلالة صنعه عليه قبل ما يدعونه من الاتحاد الحادث في زمن عيسى عليه السلام ، و لم يتخذ الكلام لموسى بالشجرة ؛ بل سمع كلام الله ، و هو قائم بذاته و قد تقدم استحالة مفارقة الصفة للموصوف ؛ فكيف ينتقل كلام الله سبحانه إلى الشجرة حتى يسمعه موسى عليه السلام ، فهذا أيضاً من الافتراء على قصة موسى عليه السلام ، و من أين للنصارى عقل يفهمون به أفعال الأنبياء في دقائق الملكوت ، و عجائب أسرار الربوبية ؟ مع أنهم جهلوا أحكام المعاني و جوزوا عليها أن تكون أجساما ، و لذلك عدلت عن بيان كيفية سماع موسى عليه السلام لكلام الله سبحانه ، و هو قائم بذاته بغير حرف و لا صوت .

وقولهم: اللّٰه وكلمته وروحه إله واحد، والرد على هذا الكفر

و قولهم : الله و كلمته و روحه إله واحد ؛ فلايلزمنا القول بثلاثة آلهة ؛ كما تقول : الإنسان و عقله و حياته ثلاثة ، و هو إنسان واحد ، قلنا : و يلزمهم ، لأنهم قالوا : الكلمة انتقلت للمسيح ؛ فاستحق للعبادة لأجل ما انتقل له من الكلمة ، و الله سبحانه يستحق العبادة لذاته من غير أن ينتقل له من غيره شيء ، و الروح القدس الذي هو الحياة ، و نحن ننكر عليهم هذا الإطلاق أيضاً ، فإنهم يقولون في صلاتهم و الروح القدس مساوى لک في الكرامة و لايفضلون أحد الثلاثة على الآخر ، فالثلاثة عندهم مستوية مستحقة للعبادة ، فهم ثلاثة آلهة بالضرورة فلا معنى لقولهم : إن ذلك

لايلزمنا ، و إنما لايلزمهم ذلک إذا قالوا : المسيح لايستحق العبادة و لا نعبده و من عبده كفر ، و لا شک أن النصارى لغلبة الجهل عليهم لايفهمون معنى الإله و لا أي شيء هو الموجب لاستحقاق العبودية ؛ فلذلک عبدوا ثلثة آلهة ، و هم لايشعرون ؛ فينبغى لهذه الطائفة النصرانية أن تبكي و تنوح على فقد العقل قبل أن تبكي على فقد الدين ؛ فإذا وهبها الله سبحانه عقلا سألت عن حقيقة الإلهية تعلمها بحدودها و شروطها و خصوص ماهيتها ، و ما يجب للآلهية و ما يستحيل عليها ، و أي شيء إذا فقد لايكون المحل مع هذه إلها ، و إذا علمت هذه الأمور كلها علمها المسلون استيقظت من سكر جهلها و ظهر لها أنها تعبد ثلثة آلهة ، و أن المتعين أن لايعبد إلا إله واحد ، و من المعلوم أن العاقل المطلع من النصارى على العلوم الإسلامية إذا أنصف من نفسه و ترک التعصب لايسعه إلا تصديق ما قلنا .

علوم النصارى الأفرنج اليوم و سائر البلاد الأورباوية فهي فتون ضائع

و أما علوم النصارى الأفرنج اليوم و سائر البلاد الأورباوية فهي فنون ضائعة أكبوا على تحصيلها و في الاشتغال بها ، و ليست من الدين في شيء ، و أظن أن مخترعيهم المشهورين لو سألناهم عن الديانات و النبوات و الكتب المنزلة المقدسة ، و أحكام الصوم ، و الصلوة ، و بقية التعبدات التي في دين النصرانية ؛ لما نطقوا بشيء ؛ بل يأخذهم الضحک على عقل السائل ، هذا إذا فرضنا أنهم باقون على النصرانية بعد توغلهم في الفنون الصناعية ؛ فلم يكن حظهم من دينهم سوى الاسم و التبعية ؛ فتأمل الفرق بين الاثنين و البون الذي بين الدينين ، هؤلاء المسلمون ضبطوا كل شيء و النصارى أهملوا كل شيء ، و مع ذلک يعتقدون أنهم على شيء ، و لم يظهر من ولد آدم لهم شبيه فيما هم عليه من خلط الكفر و الجنون . و لقد أطنب الكلام في هذا المقام ، فإنه قد غفل عنه أقوام بعد أقوام .

.... و لقائل أن يمنع توقف التعدد و التكثر على التغاير بمعنى جواز الانفكاك للقطع بأن مراتب الأعداد من الواحد و الإثنين و الثلثة إلى غير ذلك متعددة متكثرة مع أن البعض جزء من البعض و الجزء لايغائر الكل و ايضاً لايتصور نزاع من اهل السنة في كثرة الصفات و تعددها متغائرة كانت أو غير متغائرة فلأولى أن يقال المستحيل تعدد ذوات قديمة لا ذات و صفات و أن لايجترأ على القول بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها بل يقال هي واجبة لا لغيرها بل لما ليس عينها و لا غيرها أعني ذات الله تعالى و تقدس و يكون هذا مراد من قال واجب الوجود لذاته هو الله تعالى و صفاته يعني أنها واجبة لذات الواجب تعالى و تقدس ....

((و لقائل)) : يعني و لقائل أن يقول من جانب القدرية في رد هذا الجواب الذي أورده المصنفُ من أهل الجماعة : ((أن يمنع توقف التعدد و التكثر على التغاير بمعنى جواز الانفكاك)) : يعني يقول : لانسلم أن التعدد لايوجد بدون صحة الانفكاك يعني صحة انفكاك كل واحد من المتعدد و المتكثر عن الآخر . ((للقطع بأن مراتب الأعداد من الواحد و الاثنين و الثلاثة إلى غير ذلك)) : يعني مما لايتناهى ((متعددة و متكثرة)) بمعنى جواز الانفكاك ((مع أن البعض جزء من البعض و الجزء لايغائر الكل)) : لأن الجزء من حيث أنه جزء لاينفصل عن كله ، و إن جاز الانفصال بالنسبة إلى حقيقته و ذاته و هكذا الكل من حيث أنه كل لاينفك عن جزئه فلا أن لايتعدد و لايتكثر مع أنهما متعددان و متكثران ؛ فلايكون التعدد و التكثر موقوفا على التغائر بمعنى إمكان الانفكاك . فلايتم جواب المصنف . ((و أيضاً لايتصور نزاع من أهل السنة)) : رد آخر لجواب المصنف من أهل السنة القائلين بالزيادة . ((في كثرة الصفات و تعددها)) : يعني لما اعترفوا بالصفات السبعة أو الثمانية و جبهم الاعتراف بأن الصفات متعددة و متكثرة عندهم . ((متغائرة كانت أو غير متغائرة)) : فلاحاجة إلى تجديد هذا الاصطلاح تجنباً عن لزوم تعدد القدماء .

الاحتجاج بعدم الغيرية على عدم تعدد القدماء غير صحيح

و حاصله : أن الاحتجاج بعدم الغيرة على عدم تعدد القدماء غير صحيح ، و هذا الاصطلاح لدفع الشهبة غير واف ، لأن القدماء التي فيها النزاع مهنا ، هي الصفات فاحتيال نفي تعددها و تكثرها و لو بتجديد اصطلاح على معنى الغير ؛ يعود إلى نفي تعدد الصفات ، فلو قلنا بنفي تعدد الصفات رجع الأمر إما إلى اتحادها بالذات ؛ فهو مذهب القدرية و الفلاسفة ؛ أو إلى أن الواحدة جامعة للصفات كلها مثل الوجوب فهو نفي للباقي على مذهبهم فتفكر.

((فالأولى)) : يعني في الواجب من جانب أهل السنة ، ((أن يقال : المستحيل تعدد ذوات قديمة)) : يعني المستحيل تعدد الذوات المستقلة الأزلية ، ((لا ذات و صفات)) : يعني لا استحالة في وجود قدماء سوى الذات ما دامت غير مستقلة عنه و عند الشارح قدس سره ، هذا الجواب أفضل من جواب المصنف لعدم ورود المنع المذكور عليه ، و لايبعد أن يجاب : أن المحال هو تعدد القدماء بالقدم الذاتي ، أما الصفات فهي قديمة بالزمان لا بالذات و فيه ما فيه فتفكر. ((و أن لايجترأ على القول بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها)) : و ذلك لأن القول بتعدد الواجب لذاته جرءة عظيمة هذا دفع للشبهة التي وقعت من قول القدرية ، و هو بل تعدد الواجب لذاته إلى آخر ((بل يقال : هي)) : يعني الصفات العلية ، ((واجبة لا لغيرها بل لما ليس عينها و لا غيرها)) : يعني هي واجبة الثبوت لشيء ليس ذلك الشيء عين تلك الصفات حقيقة ، و قوله : ((أعني ذات الله و تقدس)) : بيان كلمة ما في " لما " ((و يكون هذا)) : يعني قوله هي واجبة لا لغيرها إلى آخره ((مراد من)) : و هو الإمام حميد الدين الضريرؒ ((قال : الواجب الوجود لذاته هو الله و تعالىٰ و صفاته)) : و قد سبق و وقع ذكره ((يعني أنها واجبة لذات الواجب تعالى و تقدس)) : يعني الصفات العلية واجبة الثبوت لذات الواجب الوجود .

.... و أما في نفسها فهي ممكنة و لا استحالة في قدم الممكن إذا كان قائما بذات القديم واجبا به غير منفصل عنه فليس كل قديم إلهاً حتى يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة لكن ينبغى أن يقال : إن الله تعالى قديم بذاته موصوف بصفاته و لايطلق القول بالقدماء لئلا يذهب الوهم إلى أن كلا منها قائم بذاته موصوف بصفات الألوهية و لصعوبة هذا المقام ذهبت المعتزلة و الفلاسفة إلى نفي الصفات و الكرامية إلى نفي قدمها و الأشاعرة إلى نفي غيريتها و عينيتها ....

((و أما في نفسها فهي ممكنة)) : لأنها مفتقرة في وجودها و تحققها إلى ذات الواجب سبحانه ، لا أنها واجبة بذوات أنفسها هذا غاية الأعذار من هذا القول ، و لما كان لمانع أن يمنع أن إمكان الصفات بذواتها و وجوبها بذات الله سبحانه ينافي قول المشائخ " كل ممكن حادث " لأن الصفات إذا كانت واجبة بذات الله سبحانه كانت قديمة ، و القدم ينافي الحدوث فأجابه بقوله : ((و لا استحالة في قدم الممكن إذا كان قائماً بذات القديم)) : يعني يكون وصفاً له و تابعاً له ، ((واجبا به)) : يكون ذاته موجباً لصفاته و إن كان فاعلا مختاراً في جميع أفعاله ، ((غير منفصل عنه)) : بل قائماً به منضماً إليه .

حاصل الجواب : قدم الممكن يستحيل إذا كان صادرا عن الواجب الوجود بالإرادة والإختيار

و حاصله : أن قدم الممكن إنما يستحيل إذا كان صادراً عن الواجب الوجود بالإرادة و الاختيار ، و الصفات العلية استنادها إلى الذات على سبيل الايجاب ، و كل ما صدر عن الواجب بالايجاب ؛ فهو قديم .

رد بعض الافاضل والجواب عنه وقول الفاضل اللاهوري

ورد عليه بعض الأفاضل أن هذا قول بما ذهب إليه الفلاسفة : " إن الواجب الوجود فاعل بالإيجاب " و الإيجاب صفة نقص فكيف يوصف به بالنظر إلى صفاته العلية ، و الجواب عنه : أن الواجب و إن لم يكن موجبا لصفاته ؛ فلزم العجز و الجهل ؛ فالإيجاب في الصفات كمال قطعاً ، و أما الأفعال فالكمال فيها إطلاق التصرف ؛ فلا محيص عن الإيجاب في باب الصفات ، و لا ضير في قبوله و لا اعتبار لسذاجة خالصة في المشائخ السبقة تجنباً عن التدقيق ، و بناء الكلام على أصول غامضة ، قال الفاضل اللاهوري : و لايخفى عليك أن القول بمخالفة هذه الكلية أهون من القول بعدم إمكانها لأنه يستلزم تعدد الواجب لذاته بخلاف انتقاض تلك الكلية ، و لذا خصصه المحققون ، و قالوا بأن كل ممكن مسبوق بالقصد و الاختيار حادث ((فليس كل قديم إلهاً)) : تفريع على قوله : لا استحالة في قدم الممكن ((حتى يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة)) : فبضرورة العقل أن القول بتعدد القدماء لاينافي التوحيد ، نعم إذا كانت ذوات واجبات غير ممكنات ، ((لكن ينبغى أن يقال :)) : هذه مشورة من عنايته احتياطاً و حزماً ، ((إن الله تعالى قديم بذاته موصوف بصفاته)) : يعني قديم بصفاته ، ((و لايطلق القول بالقدماء)) : يعني لايقال : صفات الله قديمة ، ((لئلا يذهب الوهم إلى أن كلا منها)) : يعني من كل واحد من الصفات ، ((قائم بذاته)) : فتوهم منه تعدد الواجب الوجود ، ((موصوف بصفات الألوهية)) : و هذه المشورة بالنظر إلى العامة ، و أما بالنظر إلى الخاصة فلا حرج في هذا الإطلاق عليهم ، ((و لصعوبة هذا المقام)) : يعني البحث في أن الصفات هي عين الذات أو زائدة على الثاني ، هي واجبة أو ممكنة .

الاختلاف في عينية الصفات وغيريتها واختيار الشيخ المدقق في الفتوحات

((ذهبت المعتزلة و الفلاسفة)) : أقول : و كذا الرافضة ((إلى نفي الصفات)) : يعني إلى أن الصفات العلية عين ذاته لا زائدة على ذاته ، ((و الكرامية إلى نفي قدمها)) : تجنباً عن تعدد القدماء ((و الأشاعرة)) : يعني أهل السنة من الأشعرية و الماتريدية ، ((إلى نفي غيريتها و عينيتها)) : أقول : هذا مذهب قدمائهم ، و أما المتأخرون فقد اختلفوا فمنهم ذهبوا إلى التوقف ، و منهم ذهبوا إلى أنها غير الذات ، و أنها ممكنة صادرة بالإيجاب ، و منعوا بطلان تعدد القدماء المتغائرة القائمة بذاته العلي ، و منهم ذهبوا إلى العينية ، و إليه ذهب المجدد في أحد قوليه في " المعارف الدينية " و إليه ذهب الشيخ المدقق في " الفتوحات المكية " قال من يقول : إنها غير الذات وقع في قياس الخلق في زيادة الصفة على الذات ؛ فما زاد هذا على الذين قالوا : إن الله فقير و نحن أغنياء إلا بحسن العبارة فقط فإنه جعل كمال الذات لايكون إلا بغير ، فنعوذ بالله أن نكون من الجاهلين .

قول العارف الجامي في الدرة الفاخرة

و قال العارف الجامي في " الدرة الفاخرة " : قال الشيخ : قوم ذهبوا إلى نفي الصفات و ذوق الأنبياء بخلافه ، و قوم أثبتوها ، و حكموا بمغايرتها للذات حق المغايرة و ذلك كفر محض و شرك بحت ، و قال بعض أصحاب الزهد : من صار إلى إثبات الذات و لم يثبت الصفات كان جاهلا مبتدعا ، و من صار إلى إثبات صفات مغايرة للذات حق المغايرة ؛ فهم ثنوي كافر و مع كفره جاهل ، و قال أيضاً : ذواتنا ناقصة ، و إنما يكملها الصفات ، و أما ذات الله سبحانه فهو كامل لايحتاج في شيء إلى شيء ، و

كل ما يحتاج في شيء إلى شيء فهو ناقص ، و النقصان لايليق بالواجب تعالى ، فذاته كاف للكل في الكل ، فهو بالنسبة إلى المعلومات علم ، و بالنسبة إلى المقدورات قدرة ، و بالنسبة إلى المرادات إرادة ، فهو واحد ليس فيها اثنينة بوجه من الوجوه ، و هذا يعني مذهب عينية الصفات اختاره شيخ مشائخنا خاتم المحدثين الشيخ عبد العزيز الدهلوي ، قال الشيخ في " ميزان العقائد " : و صفاته عين ذاته ، و أوضحه بأبلغ وجه و أوكده في " شرح الميزان " و هو اختيار أبيه المحدث الحافظ الحجة صاحب " الحجة الله البالغة و البدور البازغة " .

وصاحب العبقات يسعى بكل قواه في إثبات العينية تبعا لعمه وتبعا لجده وراجع كلام المجدد إلى كلام جده والرد عليه

و " صاحب العبقات " يسعى بكل قواه في " العبقات " في إثبات العينية تبعاً لعمه و تبعاً لجده ، و راجع كلام المجدد إلى كلام جده و عمه ، يقول : اللاهوت علمه عين ذاته باتفاق جهابذة أهل النظر و الاستدلال و أئمة أرباب الفناء و الاضمحلال ، و كلام الإمام الرباني نص على العينية في مواضع عديدة ، و القول بالزيادة منه إشارة إلى صدور العالم العقلي ، و هو العلم بمعنى المعلوم و الكلام مهنا في العلم بمعنى مبدء الانكشاف .

قال صاحب العبقات : إن قول المجدد بزيادة الصفات مؤول ومذهبه عينية الصفات، أقول : هذا منه الظن وليس كما ظن

أقول : و حاصل كلامه هذا : إن قول المجدد بزيادة الصفات مؤول ، و مذهبه عينية الصفات ، أقول : و هذا منه ظن و ليس كما ظن ؛ بل مذهب المجدد زيادة الصفات على الذات نص عليه في مواضع من المعارف الدينية ورد على الصوفية رداً مشبعاً ، يقول في موضع من المعارف من بحث الفناء باللغة الفارسية تعريبه : أن

هؤلاء يعني أرباب الزهد لما لم يروا الصفات حكموا بأن الصفات عين الذات ، ثم يقول في ذيله باللغة العربية البليغة : و لو أن هؤلاء البعض عرجوا عن هذا المقام ، و خرج شهودهم عن مزايا الصفات علموا الأمر على ما هو عليه ، و عرفوا أن الحكم على السنة بوجود للصفات الزائدة على الذات صحيح مطابق للواقع مقتبس عن مشكوة النبوة ، ثم قال في موضع آخر من المعارف راداً عليهم رداً بليغاً : و العجب من جرأتهم إنما اعتمدوا على مجرد كشفهم و يخطؤون الاعتقاد الذي عليه إجماع لأهل السنة ، و يقولون : إن أهل هذا الاعتقاد ثنوي و كافر ، هذا كلامه الشريف بحروفه .

مذهب الإمام الرباني أن الصفات زائدة على الذات والقول بزيادة الصفات ليس كفرا

و بهذا تبين أن مذهب الإمام الرباني : أن الصفات زائدة على الذات و بهذا تبين أيضاً أن القول بزيادة الصفات ليس كفراً ؛ بل مطابقاً للواقع و مقتبسا من مشكوة النبوة ، و هذا كاف للعاقل غاية الكفاية ، ثم يقول صاحب العقبات : ثم إن أهل النظر قد برهنوا على العينية ، و لم يتيسر بعد لمن خالفهم من إبطالها ما يعتد به ، أقول : و قد أبطلنا براهين العينية بالأدلة الواضحة فانظر أيها العاقل المنصف ! ، و الحق أحق بالاتباع و إن لم يساعده الناس ، ثم أقول : و هذا كله بالنظر إلى بادئ الرأي ، و أما بالنظر الدقيق فلا صعوبة في أن صفاته مبادي قديمة بذاته باقتضاء ذاته ، و أنه لا استحالة في وجود مبادي الإضافات بدون المتعلقات ، و لا استحالة في تعدد القدماء إذ لم تكن ذوات مستقلة و لا استحالة في صدور الصفات إيجاباً تجنباً عن النقص ، نعم ! من زعم أن التعلقات أيضاً قديمة أزلية ، و إنما الحادث هي المتعلقات فقد خبط خبطا عشواً ، و ركب متن عمياء أو لم يعلم ان التعلق و الإضافة المحضة لايتصور و جودها و تحققها بدون المضافين . فافهم .

.... فإن قيل هذا في الظاهر رفع للنقيضين و في الحقيقة جمع بينهما لأن المفهوم من الشيء إن لم يكن هو المفهوم من الآخر فهو غيره و إلا فعينه و لايصور بينهما واسطة قلنا قد فسروا الغيرية بكون الموجودين بحيث يقدر و يتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر أي يمكن الانفكاك بينهما ....

((فإن قيل)) : إن قال القائل في رد جواب المصنفؒ : ((هذا)) : يعني قول المصنف لا هو و لا غيره ((في الظاهر رفع للنقيضين)) : يعني العينية و اللاعينية و الغيرية و اللاغيرية ، ((و في الحقيقة جمع بينهما)) : يعني بين النقيضين ، و ذلك لأن نفي الغيرية بقوله : لا غيره صريحاً مثلا إثبات العينية ضمنا ، إذ من المعلوم أن نفي أحد النقيضين يستلزم ثبوت الآخر ، و إثبات العينية ضمنا مع نفي العينية صريحاً بقوله : لا هو جمع بين النقيضين العينية و اللاعينية ، و هكذا نفي العينية صريحاً بقوله : لا هو جمع بينهما ، يعني نفي العينية صريحاً إثبات الغيرية ضمناً مع نفي الغيرية صريحاً بقوله : لا غيره جمع بين النقيضين الغيرية و اللاغيرية و استدل القائل على تنوير دعواه ، ((لأن المفهوم من الشيء)) : أي شيء كان ، ((إن لم يكن هو المفهوم من الآخر فهو غيره)) : و حاصله : أن الشيء بالنسبة إلى شيء آخر إن لم يكن مفهومه مفهوم الآخر فهما شيئان غيران ((و إلا)) : يعني و إن كان المفهوم من الشيء هو المفهوم من الآخر ((فعينه)) : فالعينان هما الشيئان اللذان أن يكون مفهومهما واحداً ، ((و لايتصور بينهما واسطة)) : و العقل قاطع بنفي الواسطة و هذا تناقض ظاهر فافهم و تأمل . ((قلنا :)) : هذا الاعتراض مبني على تفسير الغيرين بما ذكر ، و هو المعنى المشهور ، و ليس معنى الغيرين عند أهل السنة ذلك ؛ فإنهم ((قد فسروا الغيرية بكون الموجودين بحيث يقدر و يتصور وجود أحدهما)) : يعني أحد الموجودين ، ((مع عدم الآخر)) : قال الشارح قدس سره : ((أي يمكن الانفكاك بينهما)) : معناه أن يكون الشيئان بحيث يمكن الانفكاك بينهما .

.... و العينية باتحاد المفهوم بلا تفاوت أصلا فلايكونان نقيضين بل يتصور بينهما واسطة بأن يكون الشيء بحيث لايكون مفهومه مفهوم الآخر و لايوجد بدونه كالجزء مع الكل و الصفة مع الذات و بعض الصفات مع البعض فإن ذات الله تعالى و صفاته أزلية و العدم على الأزلي محال و الواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها و بقاؤها بدونه إذ هو منها فعدمها عدمه ....

((و العينية)) : و قد فسروا العينية ((باتحاد المفهوم بلا تفاوت أصلاً)) : يعني أن يكون الشيئان متحدين بلا تفاوت أصلا و رأساً ((فلا يكونان)) : يعني العينية و الغيرية ((نقيضين بل يتصور بينهما واسطة)) : يعني العينية و الغيرية بهذا المعنى لا بد بينهما من واسطة قطعاً ((بأن يكون الشيء بحيث لا يكون مفهومه مفهوم الآخر)) : فلايكون عينه ((و لايوجد بدونه)) : فلايكون غيره ((كالجزء مع الكل)) : فإن مفهوم الجزء ليس مفهوم الكل بعينه فلايكونان عينين ، و لايجوز الانفصال بينهما فلايكونان غيرين ، ((و الصفة مع الذات)) : يعني أن ذات الله سبحانه موجود قديم و صفاته موجودة قديمة لايتصور وجود ذاته دون صفاته و لا وجود صفاته دون ذاته ، ((و بعض الصفات مع البعض)) : يعني و بعض الصفات القديمة مثلا إن العلم لايوجد بدون صفات الحياة ، و كذا القدرة لاتوجد بدونها ، ((فإن ذات الله تعالىٰ و صفاته أزلية و العدم على الأزلي محال)) : لأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه ؛ فلايتصور و لايتعقل وجود أحدهما بدون الآخر ، ((و الواحد من العشرة)) : مثال الجزء و الكل ، و كان مقتضى التركيب تقدمه و قدم بيان الصفات لأنه المقصود ، ((يستحيل بقاؤه)) : يعني بقاء الواحد ((بدونها)) : يعني بدون العشرة ((و بقاؤها)) : يعني يستحيل بقاء العشرة ، ((بدونه)) : يعني بدون الواحد ((إذ هو)) : يعني الواحد ((منها)) : يعني من العشرة ((فعدمـها)) : يعني عدم العشرة ((عدمه)) : يعني عدم الواحد .

.... و وجودها وجوده بخلاف الصفات المحدثة فإن قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور فتكون غير الذات كذا ذكره المشائخ و فيه نظر لأنهم إن أرادوا به صحة الانفكاك من الجانبين انتقض بالعالم مع الصانع و العرض مع المحل اذ لايتصور وجود العالم مع عدم الصانع ....

((و وجودها)) : يعني وجود العشرة ، ((وجوده)) : يعني وجود الواحد ((بخلاف الصفات المحدثة)) : يعني بخلاف صفات المخلوقات و المصنوعات ، ((فإن قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة)) : القائمة بذلك الذات ((متصور)): ممكن ، إذ يجوز عدمها مع بقاء الذات ، و إنما قيد الصفة بالتعين لما أن الذات الموجود لابد له من الصفة في الجملة لأن خلوا لذات عن سائر الصفات ممنوع ، و إذا أمكن وجود الذات بدون تلك الصفات فتكون تلك الصفات غير الذات لإمكان الانفكاك ((فتكون)) : يعني الصفات .

((غير الذات)) : لإمكان الانفصال ، ((كذا ذكره المشائخ)) : المتقدمون في إثبات الواسطة ، ((و فيه)) : يعني في تفسير الغيرية بإمكان الانفكاك ، ((نظر)): من جانب المعتزلة على الجماعة ، ((لأنهم إن أرادوا به)) : يعني أهل السنة و الجماعة ((صحة الانفكاك من الجانبين)) : يعني كل واحد من الطرفين ، ((انتقض)) : يعني تفسير الغيرية ((بالعالم مع الصانع)) : حاصله : إن أرادوا إمكان الانفكاك بينهما من الجانبين ، لزم أن يكون العالم غير الصانع ((و)) : كذا ((العرض مع المحل)) : لأن الانفكاك بينهما ليس إلا من جانب واحد و هو الله سبحانه أو المحل مع القطع بالمغايرة في ذلك ((إذ لايتصور وجود العالم مع عدم الصانع)) : لأن بقائه موقوف على بقائه ، فالعالم لاينفك عن الصانع فالانفكاك من جانب الصانع وحده .

.... لاستحالة عدمه و لا وجود العرض كالسواد مثلا بدون المحل و هو ظاهر مع القطع بالمغايرة اتفاقا و إن اكتفوا بجانب واحد لزمت المغايرة بين الجزء و الكل و كذا بين الذات و الصفة للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل و الذات بدون الصفة ....

((لاستحالة عدمه)) : يعني الصانع الواجب الوجود ((و لا وجود العرض كالسواد مثلا بدون المحل)) : فلايكون تفسيره الغيرية بهذا المعنى جامعاً لأفراده ، ((و هو ظاهر)) : كما لايخفى ((مع القطع بالمغايرة)) : بين العالم و الصانع و العرض مع المحل ((اتفاقا)) : بين أهل السنة و المعتزلة ، و أجاب عنه بعض العلام أن المراد بإمكان الانفكاك ما يعم الإمكان في الوجود أو في الحيز ، و العالم و إن كان لاينفك عن الواجب الوجود بحسب الوجود ؛ فهو منفك عنه بحسب الحيز ، و كذلك العرض مع المحل ؛ فإن حيز العرض هو المحل و حيز المحل هو مكانه ، و يكفي في الانفكاك بين الشيئين بحسب الحيز أن يكون أحدهما موجوداً في حيز و الآخر في حيز آخر فلايقال : إن العرض لايمكن انفكاكه عن المحل بحسب الحيز ، ((و إن اكتفوا بجانب واحد)) : يعني إن أرادوا به صحة الانفكاك من جانب واحد ((لزمت المغايرة بين الجزء و الكل)) : كالواحد من العشرة ، ((و كذا بين الذات و الصفات للقطع بجواز وجود الجزء)) : من حقيقته و ذاته ، ((بدون الكل)) : و إن لم يوجد الكل بدون الجزء ((و الذات بدون الصفة)) : و ان لم توجد الصفات بدون الذات فلم يكن التفسير مانعاً ، و لما قال أهل السنة : إن لزوم المغايرة بين الذات و الصفات على الشق الثاني و إن كان جائزاً ، و لكن لزوم ذلك في الكل و الجزء ليس بجائز ، فإن وصف الإضافة ملحوظ ، و هو أن الواحد من العشرة من حيث هو واحد منها لايوجد بدونها مثل الكل بدون الجزء ، فأجاب عنه الشارح من جانب المعتزلة بقوله :

.... و ما ذكر من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة ظاهر الفساد و لايقال المراد إمكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر و لو بالفرض و إن كان محالا و العالم قد يتصور موجودا ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع بخلاف الجزء مع الكل فإنه كما يمتنع وجود العشرة بدون الواحد يمتنع وجود الواحد من العشرة ....

((و ما ذكر من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة ظاهر الفساد)) : و سيأتي بطلان اعتبار الإضافة التي اعتبروها في بيان الاستحالة ، و لما أجاب بعض العلام عن النظر باختيار الشق الأول ؛ فأراد الشارح إبطاله فقال : ((و لايقال)) : في الجواب عن جانب الجماعة ، ((المراد)) : يعني بإمكان الانفكاك من الجانبين ((إمكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر)) : يعني أن الجماعة لم يريدوا بهذا التعريف صحة وجود كل واحد منهما بدون الآخر ، بل أرادوا به إمكان تصور كل واحد منهما بدون الآخر سواء صح وجود كل واحد منهما بدون الاخر أولا ، ((و لو بالفرض)) : يعني وجود كل واحد منهما بدون الآخر أو لو كان عدم الآخر بالفرض ، ((و إن كان محالاً)) : يعني و إن كان المفروض محالًا ((و العالم قد يتصور موجوداً ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع)) : فعلم أن وجوده متصور بدونه ، يعني فقد أمكن تصور وجود العالم مع عدم وجود الصانع ، و بهذا ثبت الجواب عن قوله : و لايتصور وجود العالم مع عدم وجود الصانع .

و لما كان لقائل أن يقول : إذا كان العالم قديتصور موجوداً ثم يطلب بالبرهان وجود الصانع فيلزم أن يتصور وجود الجزء ثم يطلب بالبرهان وجود الكل فأجاب عنه بقوله : ((بخلاف الجزء مع الكل)) : فإنه لايمكن تصور وجود أحدهما مع عدم الآخر ، ((فإنه كمايمتنع وجود العشرة بدون الواحد يمتنع وجود الواحد من العشرة)) : يعني من حيث هو واحد من العشرة .

.... بدون العشرة ؛ إذ لو وجد لما كان واحدا من العشرة ، و الحاصل : أن وصف الإضافة معتبر و امتناع الانفكاك حينئذٍ ظاهر لأنا نقول قد صرحوا بعدم المغايرة بين الصفات بناء على أنها لايتصور عدمها لكونها أزلية مع القطع بأنه يتصور وجود البعض كالعلم مثلا ثم يطلب إثبات البعض الآخر فعلم أنهم لم يريدوا هذا المعنى..

((بدون العشرة إذ لو وجد لما كان واحداً من العشرة)) : بل يكون واحداً مطلقاً فعلى هذا لايمكن تصور وجود العشرة بدون الواحد و لايمكن وجود الواحد بدون العشرة ، فلايثبت بينهما التغائر أصلا و رأساً ، و هذا الاعتبار في الذات مع الصفة إذا لو حظ الذات ذاتاً للصفة ، ((و الحاصل : أن وصف الإضافة معتبر)) : في هذا التلازم يعني أن الواحد واحد من العشرة من حيث أنه واحد من العشرة لايوجد بدون العشرة ، و إضافة الصفة مع الموصوف بهذا الاعتبار ، ((و امتناع الانفكاك حينئذ)) : يعني عند اعتبار الإضافة ((ظاهر)) : إذ ضرورة العقل شاهدة بأن لايمكن تصور وجود أحد المضافين مع عدم الآخر ، فثبت المغايرة بين العالم و الصانع و تنفي بين الجزء و الكل ((لأنا نقول)) في الجواب : لايتم أن يحمل مرادهم بالانفكاك على تصوره و إن كان غير ممكن لأنهم ((قد صرحوا بعدم المغايرة بين الصفات)) : يعني أنهم قد صرحوا بما يمنع من ذلك ؛ حيث قالوا بعدم المغايرة بين الصفات القديمة ((بناء على أنها لايتصور عدمها لكونها أزلية)) : و العدم على الأزلي ممنوع .

((مع القطع)) : يعني مع قطع المغايرة ، ((بأنه يتصور وجود البعض)) : بدون البعض ((كالعلم مثلا ثم يطلب إثبات البعض الآخر)) : مثل الحياة و القدرة و الإرادة و غيرها فثبت تصور وجود بعضها مع عدم بعض آخر ، ((فعلم أنهم لم يريدوا هذا المعنى)) : يعني إمكان تصور وجود كل واحد منهما مع عدم الآخر و إلا لزم تغاير الصفات .

.... مع أنه لا يستقيم في العرض مع المحل و لو اعتبر وصف الإضافة لزم عدم المغايرة بين كل متضايفين كالأب و الابن و الأخوين و كالعلة و المعلول بل بين الغيرين لأن الغيرية من الأسماء الإضافية و لا قائل بذلك فإن قيل : لم لايجوز أن يكون مرادهم أنها لا هو بحسب المفهوم و لا غيره بحسب الوجود كما هو حكم سائر المحمولات بالنسبة إلى موضوعاتها فإنه يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود ليصح الحمل و التغاير بحسب المفهوم ليفيد كما في قولنا : الإنسان كاتب بخلاف قولنا : الإنسان حجر فإنه لايصح و قولنا : الإنسان إنسان فإنه لايفيد ؟ قلنا : لأن هذا إنما يصح في مثل العالم و القادر بالنسبة إلى الذات لا في مثل العلم و القدرة مع أن الكلام فيه ....

((مع أنه)) : يعني هذا المعنى و إن كان يستقيم في مسئلة العالم مع الصانع لكنه ((لايستقيم في العرض مع المحل)) : لأن تصور العرض مع عدم المحل غير مستقيم ، ((و لو اعتبر وصف الإضافة)) : رد لقولهم : إن وصف الإضافة معتبر ، ((لزم عدم المغايرة بين كل متضائفين)) : هما كل اثنين بينهما نسبة معقولة بالقياس إلى نسبة أخرى ((كالأب و الابن)) : فإنه ممنوع تصور وجود كل واحد منهما مع عدم الآخر فيلزم أن لايكون غيرين و هذا فاسد وفاقاً ، ((و كالأخوين و كالعلة و المعلول بل بين الغيرين)) : يعني بل يثبت عدم المغايرة بين الغيرين ، ((لأن الغيرية من الأسماء الإضافية)) : لأنه لايطلق على الشيء إلا بالقياس إلى شىء آخر ، ((و لا قائل بذلك)) : يعني بعدم المغايرة بين المتضائفين لاسيما بين الغيرين .

قوله: لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود والرد على هذا القول

((فإن قيل)) : جواب آخر لكلام المصنفّ بحيث لايرد عليـــه ما أورده من النقوض ، ((لم لايجوز أن يكون مرادهم)) : يعني مراد الأشاعرة بقولهم الصفات لا هو و لا غيره ((أنها)) : يعني الصفات ((لا هو بحسب المفهوم)) : لأن مفهوم الذات مغائر لمفهوم الصفات ، ((و لا غيره بحسب الوجود)) : يعني في الخارج ((كما هو حكم سائر المحمولات بالنسبة إلى موضوعاتها)) : يعني التغاير بحسب المفهوم و الاتحاد بحسب الذات و الوجود . و حاصله : أن نفي العينية راجع إلى نفي الترادف و سلب الإتحاد في المفهوم ، و نفي الغيرية عائد إلى سلب تعدد الوجود و الذات ؛ فيؤول أن مفهومها مغائر عن مفهوم الواجب الوجود ، و وجودها و ذاتها و مصداقها عين وجود واجب الوجود و ذاته و مصداقه ، و العجب على هذا ! لايبقى معنى زيادة الصفات ، إذ معناها أنها قائمة بذاته و الشيئان المتحدان ذاتاً و وجوداً لايمكن قيام أحدهما بالآخر ، و أنه في الواقع عين مذهب العينية .

((فإنه يشترط الاتحاد بينهما)) : يعني بين الموضوع و المحمول ((بحسب الوجود ليصح الحمل)) : فإن المتبائنين لايتصادقان ((و التغاير بحسب المفهوم ليفيد)) : إشارة إلى أنه شرط الإفادة لا شرط الصحة ، و صحته أيضًا موقوفة عليه ((كما في قولنا : الإنسان كاتب)) : فإنهما متحدان وجوداً و متغائران مفهوماً ((بخلاف قولنا : الإنسان حجر فإنه لايصح)) : لتخلف شرطه و هو تباين الوجودين ((و قولنا : الإنسان إنسان فإنه لايفيد)) : لاتحاد المفهومين ؟ ((قلنا لأن هذا)) : يعني الاتحاد بحسب الوجود و التباين بحسب المفهوم ، ((إنما يصح في مثل العالم و القادر بالنسبة إلى الذات)) : يعني أن هذا الجواب إنما يجري في المشتقات المحمولة مواطاة ، و ليست صفات خالصة ؛ بل مأخوذة و ملحوظة مع الذات الموصوف و لا خلاف فيها لأن عينيتها ظاهرة مصداقاً ((لا في مثل العلم و القدرة)) : يعني لايجري في المبادي التي هي

الصفات الحقيقية ، و هي غير محمولة ، ((مع أن الكلام فيه)) : يعني في العلم و القدرة يعني الاختلاف بين الفريقين في المبادي دون المشتقات ؛ فإن الأشعري يثبتها ، و المعتزلة ينفونها ، و يزعمون أنه يلزم من إثباتها تعدد القدماء ، و الأشعري يجيب عن ذلك بنفي التعدد بناء على أنها لا هو و لا غيره .

مسئلة زيادة الصفات و عدم زيادتها ليست من الاصول التي يتعلق بها التكفير و الرد على هذا القول

و اعلم ! قالوا : إن مسئلة زيادة الصفات و عدم زيادتها ليست من الأصول التي يتعلق بها تكفير أحد الطرفين ، و ذلك لأنه لايلزم من القول بزيادتها و قدمها القول بقدم العالم ، و أيضاً لايلزم من القول بعدم زيادتها مخالفة النصوص القاطعة الدالة على كونه سبحانه عالماً قادراً مريداً سميعاً بصيراً ، و أيضاً لايلزم من نفي زيادة الصفات نفي الصفات ؛ ليكون كفراً لأن حاصل نفي الزيادة نفي الصفات الحقيقية الزائدة على الذات ، لا نفي مطلق الصفات ؛ و لو كانت اعتبارية هي عين الذات بالمعنى السابق ، فما قال في المواقف : من أن المعتزلة كفرت في ستة أمور ، منها نفي الصفات ففيه نظر لايخفى إلا أن يحمل على التهديد و التنفير عن مذهبهم ، أقول : هذا إذا كان النفي و الإثبات على الوجه الذي قدرناه ، و أما إذا كان المراد بالنفي نفيها بالكلية ، فكيف لايكون كفراً و إنكاراً عن النصوص القاطعة الدالة على ثبوت الصفات من الإثبات إثباتها مغايرة و متغائرة ، يعني إن كان إثباتها زائداً على الذات مغائرا لها و متغايرة في أنفسها ، فهو جعل كمالات الواجب عرضية ضعيفة مستفادة من الحقائق الإمكانية ، و جعلها مغائرة للذات حق المغايرة ، فأي بأس أعظم من هذا و أغرق في الضلالة و أعمق في الجهالة .

.... و لا في الأجزاء الغير المحمولة كالواحد من العشرة و اليد من زيد و ذكر في التبصرة أن كون الواحد من العشرة و اليد من زيد غيره مما لم يقل به أحد من المتكلمين سوى جعفر بن حارث و قد خالف في ذلك جميع المعتزلة وَعُدَّ ذلك من جهالاته و هذا لأن العشرة اسم لجميع الأفراد متناول لكل فرد مع أغياره فلو كان الواحد غيرها لصار غير نفسه لأنه من العشرة و أن تكون العشرة بدونه ....

((و لا في الأجزاء الغير المحمولة)) : يعني لايجري فيها هذا الجواب لعدم العينية في الوجود ، ((كالواحد من العشرة و اليد من زيد)) : لايقال الواحد عشرة و اليد زيد، ((و ذكر)) : يعني سيف الحق أبو المعين الميموني النسفي ، ((في التبصرة)) : في تبصرة الأدلة دليل على أن الأجزاء الغير المحمولة لاتعد غير الكل فلايعد الواحد من العشرة غير العشرة ، ((أن كون الواحد من العشرة و اليد من زيد غيره مما لم يقل به أحد من المتكلمين)) : من أهل السنة و الجماعة و جمهور المعتزلة ، ((سوى جعفر بن حارث و قد خالف في ذلك)) : يعني فيكون الواحد غير العشرة ((جميع المعتزلة)) : و خرجه بهذا الغفلة عن مذهب قومه ((وَ عُدَّ ذلك)) : يعني هذه المخالفة ((من جهالاته)) : لخلافه العرف و اللغة و العقل ((و هذا)) : يعني بيان الجهالة و الغفلة و الحماقة ، ((لأن العشرة إسم لجميع الأفراد متناول لكل فرد مع أغياره)) : يعني من الوحدات ، ((فلو كان الواحد غيرها لصار غير نفسه لأنه من العشرة)) : لأن نفسه بعض تلك الوحدات فلو كان غير جميع الوحدات لكان غير نفسه و هذا محال ؛ لأنه سلب الشيء عن نفسه و الواجب ثبوت الشيء لنفسه ، ((و أن تكون العشرة بدونه)) : أن مفتوحة ناصبة معطوفة على قوله : "لصار" بحسب المعنى يعني لزم أن يوجد العشرة بدونه .

.... و كذا لو كان يد زيد غيره لكان اليد غير نفسها هذا كلامه و لايخفى ما فيه و هي أي صفاته الأزلية : العلم و هي صفة أزلية تنكشف المعلومات عند تعلقها بها ....

((و كذا لو كان يد زيد غيره)) : يعني مثل ما قلنا في واحد من العشرة ((لكان اليد غير نفسها)) : لأن زيدا إسم لكل عضو مع أغياره ، ((هذا كلامه)) : يعني كلام أبى المعين في تبصرة الأدلة ، ((و لايخفى ما فيه)) : إشارة إلى الرد على التبصرة ، و حاصله : أن مغايرة الشيء للشيء لايجب مغايرته لكل من أجزائه ، فإنه مغائر للمجموع من حيث المجموع ، و قد يكون حكمه مغائراً عن حكم الكل الإفرادي و لعل الشارح قدس سره إلى هذا أشار بقوله : و لايخفى ما فيه ، و الله أعلم بمراد العباد .

ذهبت طائفة من الباطنية إلى أن لايطلق على الباري من الأوصاف إلا ما طريقه السلب والرد على هذا الباطل

و لما ذهب جماهير الباطنية و بعض الفلاسفة إلى إنكار جميع الصفات حتى قالوا : كل ما يجوز إطلاقه على الخلائق لايجوز إطلاقه على الله سبحانه ، و ذهب طائفة منهما إلى أنه لايطلق على الحق سبحانه من الأوصاف و الأسماء إلا ما طريقه السلب دون الإيجاب ؛ فقالوا : لانقول : إنه موجود بل نقول : إنه ليس بمعدوم ، و لانقول: إنه حى عالم قدير ؛ و لكن نقول : ليس بميت و لا جاهل و لا عاجز و اتفق الباطنية على هذا " الضرارية " أصحاب ضرار بن عمرو خصيص الفرد . و اتفاقهما في التعطيل إنهما قالا : الباري سبحانه عالم قادر على معنى أنه ليس بجاهل و ليس بعاجز و شبهة الباطنية و الفلاسفة أن التشابه منفي في العقل بين الصانع و المصنوع ، و اتصف المصنوع بكونه حياً

عالماً قادراً سميعاً بصيراً ؛ فلايوصف الباري سبحانه بهذه الصفات نفياً للمشابهة ؛ حتى امتنع بعضهم عن تسميته ذاتاً و شيئاً و موجوداً ، أقول راداً عليهم : إن المماثلة لو ثبتت بالإطلاق على الشيء لتماثلت المتضادات و كان الشهد مثلا للسم و السواد مثلا للبياض ؛ من حيث الوجود ، و قد جاءت الآيات القرآنية بثبوت تلك الصفات للباري سبحانه ، فقال المصنف راداً عليهم : ((و هي)) : قال الشارح قدس سره : ((أي صفاته الأزلية : العلم)) : قال الشارح قدس سره : ((و هي صفة أزلية)) : المراد بالعلم صفة حقيقية ذاتية ثبوتية قديمة قائمة بذاته سبحانه يعلم بها الأشياء إجمـــالا و تفصيلا من غير سبق خفاء ، و الدليل على ذلك وجود هذه المخلوقات ؛ لأنه لو لم يكن متصفا بالعلم لكان متصفاً بالجهل و ما في معناه ؛ و لو كان متصفاً بالجهل و ما في معناه لم يوجد شيء من هذه المخلوقات ، و قال الله سبحانه : ﴿ و إن الله قد أحاط بكل شيء علما ﴾ .

علمه سبحانه يتعلق بالأشياء كلها موجودها و معدومها و هذا بحث دقيق

((تنكشف المعلومات عند تعلقها بها)) : يعني علمه سبحانه يتعلق بالأشياء كلها معدومها و موجودها و واجبها و ممكنها و محالها و كلياتها و جزئياتها ، فمتعلقات علمه سبحانه غير متناهية قال الله سبحانه : ﴿ أحاط بكل شيء علما ﴾ و في موضع : ﴿ و أحصى كل شيء عددا ﴾ و في موضع : ﴿يعلم السر و أخفى ﴾ و في موضع : ﴿ يعلم خائنة الأعين و ما تخفي الصدور ﴾ و في موضع : ﴿ ألا يعلم من خلق و هو اللطيف الخبير ﴾ ، فهو عالم بجميع المعلومات الموجودات و المعدومات ؛ فإن الموجود ينقسم إلى نوعين : قديم و

حادث ، أما القديم فهو ذاته و صفاته ، و أما الحادث فهو جميع من عداه من الكليات و الجزئيات ؛ فإنا نعتقد جزما أن الله سبحانه عالم بكل شيء و لايعزب عن علمه شيء ، و في ذلك قال بعض الأفاضل : و قد سألت عن ذلك اليهود و النصارى و المجوس ؛ فكلهم قالوا : لايعزب عن علم ربنا شيء ؛ فما أدرى أين هؤلاء الذين قالوا : إن الله سبحانه لايعلم الجزئيات و لها تعلقان الأول في الأزل بجميع الأزليات و المتجددات ، و يتعلق بالأخيرة على وجه كلي من غير نظر لزمانها ، و هذا التعلق غير متناه بالفعل ضرورة عدم تناهي متعلقه و هو جميع ما يمكن وجوده ، و الثاني : فيما لايزال و هو خاص بالمتجددات باعتبار أزمنتها المتجددة و هو متناه بالفعل لتناهي متعلقه ؛ و إن كان لايناهي بالقوة لعدم انقطاع المتجددات ، و أنكر الفلاسفة هذا التعلق ؛ لأنه يلزم من تغير المتجددات تغير ذات واجب الوجود من صفة إلى صفة و هو محال ، ورد بأن الصفة واحدة و إنما التغير في التعلقات و هي إضافات بين العلم و المعلوم ، و لايلزم من تغير الإضافة تغير المضاف على أن بعضهم قد حقق أن علم الباري سبحانه واحد في الأزل ، و فيما لايزال و ليس هناك إلا تعلق أزلي ، و كان يحتاج إلى تغير التعلقات لو كان الباري سبحانه ممن يطرأ عليه الغفلة ؛ فعلمه بالمتجدد في الأزل مستمر إلى حين وجوده و لا حاجة إلى تغير تعلقه ، و عليه شبهة للفلاسفة في إنكار العلم بالمتجددات أصلاً و رأساً ، و هذا المذهب هو القريب من العقل . أما مذهب الجمهور ففيه إثبات أن الباري سبحانه لايعلم الجزئيات في الأزل إلا على وجه كلي من غير تقيد بزمانها ، و هو مذهب فلسفي يستلزم نسبة الجهل إليه سبحانه ، و لبقية الطوائف مذاهب في العلم ظاهرة البطلان ، فمنهم من قال : لايعلم ذاته ، و منهم القائل بأنه لايتعلق علمه بغير المتناهي إلى غير ذلك من هذيانات و الهفوات و الترهات ، و هذا من أعجب ما في الوجود . و الدليل على ثبوت صفة العلم له سبحانه ما نشاهده في هذا العالم من الأحكام و الانتظام لايتصور إلا من عالم به فافهم هذه مسئلة حارت فيها العقول .

.... و القدرة و هي صفة أزلية تؤثر في المقدرات عند تعلقها بها .....

((و القدرة)) : و هي صفة حقيقية ذاتية وجودية قديمة قائمة بذاته سبحانه يتأتى بها إيجاد كل ممكن و إعدامه على وفق الإرادة .

و نعتقد أن الباري موصوف بالقدرة و الدليل على تلك القدرة يتعلق بجميع الممكنات و البرهان عليه ألطف و أدق

و نعتقد أن الله سبحانه موصوف بالقدرة ، و أنه على كل شيء قدير ، و الدليل على ذلك وجود هذه المخلوقات ؛ لأنه لو لم يكن متصفا بالقدرة لكانت متصفا بالعجز و لو كان متصفا بالعجز ، لم يوجد شيء من هذه المخلوقات ، و هذا العالم في أحكامه و انتظامـــه يدل على ثبوت القدرة لمنشئه - و هو الله سبحانه - و إلا لما صح استناده إليه ، و نستدل على هذه الدعوى بأن خلق الحوادث فعل متقن الصفة منتظم مشتمل على أنواع من العجائب و الآيات ؛ فإن من نظر في أعضاء نفسه الظاهرة و الباطنة ظهر له من عجائب الإتقان ما يطول شرحه و لايمكن حصره ، و هذا يستدعى قدرة الصانع ؛ فإن ضرورة العقل تجزم به إذ العاقل يصدق هذا بلا دليل ، و لايقدر على إنكاره ، ((و هي صفة أزلية تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها)) : بأن القدرة مؤثرة على سبيل الجواز ، يعني جاز أن تتعلق بالتأثير و جاز أن لاتتعلق به ؛ فلايصح تجريد التأثير عن القدرة ، فمذهب أهل السنة أن القدرة تتعلق بجميع الممكنات خلافاً للطوائف ، و ذلك لأن القادر هو من كانت قدرته شاملة لكل ما من شانه أن يقدر عليه من الممكن خاصة بخلاف الممتنع ، و إنما عبروا بقولهم : لكل ما من شانه أن يقدر عليه لينبهوا على أن متعلقات قدرته لاتتناهي ؛ و إن كان كل ما تعلقت به بالفعل متناهيا ؛ فتعلقاتها بالقوة غير متناهية ، و بالفعل متناهية ، و للقدرة على قول من أثبت صفة التكوين تعلق واحد أزلي لأن التأثير عنده فيما

لايزال بتلك الصفة التي أثبتها ، فلاتعلق للقدرة منه و اختلف من نفي تلك الصفة ، فذهب بعضهم إلى أن تعلقات القدرة كلها قديمة ، و لا حاجة في إيجاد الممكنات عندهم إلى تعلق آخر ، و ذهب الآخرون إلى أنها حادثة ؛ فمتى خصصت الإرادة الممكن بشيء تعلقت به القدرة فأبرزته ، و آخرون إلى أن للقدرة التعلقين معاً ، و الأول يسمى تعلقاً صلوحيا ، و الثاني يسمى تعلقاً تنجيزياً ، و حكمهما في التناهي و عدمه نظير ما سبق في صفة العلم ، و المذهب الثاني هو أقرب الثلاثة ؛ لأن الصلاحية للتعلق ، لايقال لها التعلق و استدلوا أن الموجب للقدرة ذاته و نسبتها إلى جميع المقدورات على السواء ، فلو اختصت قادريته بالبعض دون البعض افتقر ذاته في كونه قادراً على البعض دون البعض إلى مخصص و هو محال ، و المصحح للمقدورية هو الإمكان المشترک بين جميع الممكنات ؛ لأن ما عدا الإمكان منحصر في الوجوب و الامتناع ، و هما يمتنعان عن المقدورية .

مذهب بعض النصارى: الخير من الله والشر من الشيطان والرد على هذا الكفر

أما الطوائف فقال العلامة القرافي المالكي : مذهب النصارى أن الخير من الله و الشر من الشيطان و وافقهم بذلک بعض اليهود ، فيلزمهم أن يكون مراد الله أقل وقوعا و أن يكون مراد الشيطان أكثر وقوعاً و أنفذ و أغلب لكون أكثر العالم كفاراً و ضلالاً ، فيلزمهم أن يكون الشيطان أولى بالربوبية و أحق بالعبودية ، و ديننا أن الخير و الشر و النفع و الضرركل بيد الله جل شانه و هو مسطور في كتبهم ، و لكن لايهتدون إليه سبيلا ، ففي التوراة : " و قسى الله تعالى قلب فرعون ، فلم يؤمن " ، و تصريح بأن الله يخلق القسوة و الكفر في القلوب كما يقول المسلمون ، و في التورات : " لما وُجِدَ الصُّوَاعُ من رحل بنيامين

خرج إخوته " ، و قالوا : من عند الله نزلت هذه الخطيئة و هو في التورات كثير ، و في الإنجيل : " إني لم آت لأعمل بمشيئتي بل بمشيئة من أرسلني " كقوله تعالى : ﴿ و ما تشاؤون إلا أن يشاء الله رب العالمين ﴾ ، و نصوص التورات متضافرة على ذلک ، و هم بالكتابين كافرون و لكن لايشعرون .

النصارى سجدوا للتصاوير في كنائس وهو من كفرهم القبيح

و العجب أكثر النصارى يسجد للتصاوير في الكنائس ، و هو من كفرهم القبيح ، و أي فرق بين عبادة الأصنام و السجود للتصاوير ، و ليس في كتبهم حرف من شرع التصوير و لا من السجود . و كفرت من يفعل هذا فهم كفرت فجرت على كل كتاب أنزل ، و عند كل نبي أرسل .

مذهب الثنوية والمانوية والديصانية، استدلالهم والرد عليهم

و قالت الثنوية و المجوس : إنه لايقدر على الشر و إلا لكان شريراً يقولون : إن فاعل الخير خير و فاعل الشر شرير ، و الفاعل الواحـــد يستحيل أن يكون خيراً و شريراً " و المانوية " و " الديصانية " يقولون : إن فاعلهما النور و الظلمة ، و الجميع يقولون : إن الخير هو الذي يكون جميع أفعاله خيراً و الشرير هو الذي يكون جميع أفعاله شراً ، و محال أن يكون الفاعل واحداً و أفعاله كلها خير و شر معاً ، و الجواب عنه بوجوه ، الوجه الأول : إن عنيتم بالخير و الشرير موجد الخير و الشر فلم قلتم : إن الفاعل الواحد يستحيل أن يكون فاعلا لهما و إن عنيتم به غيره فبينوه ، و الوجه الثاني : إن الخير و الشر لايكونان خيراً و شراً لذاتيهما بل بالإضافة إلى غيرهما و إذ أمكن أن يكون شيء واحد بالقياس إلى

واحد خيراً و بالقياس إلى غيره شراً ، أمكن أن يكون فاعل ذلك الشيء واحداً ، و الوجه الثالث : بأنه مبني على الحسن و القبح العقليين ، و سيأتي الكلام عليهما .

مذاهب مشائخ المعتزلة وبراهينهم، جميع هذه الاقوال جنون محض فافهم في هذا التفصيل

و قالت النظامية : إنه سبحانه لايقدر على خلق الفعل القبيح لأن فعل القبيح محال ، و المحال غير مقدور ؛ فلأن المقدور هو الذي يصح إيجاده و خلقه ، و ذلك يستدعي صحة الوجود ، و الممتنع ليس له صحة الوجود ، و جوابه : لا قبيح بالنسبة إلى أن الله سبحانه " يتصرف في ملكه كيف يشـاء " ، و إن سلم أن القبيح قبيح مطلقا ، و لكن المانع من فعله متحقق لا القـدرة زائـلة ؛ لأن القبيح حيئنذ يكون محالا لغيره ، و المحال لغيره ممكن لذاته و الممكن لذاته مقدور ، و قال أبوالقاسم : لايقدر على مثل فعل العبد (أي مقدوره) لأن مقدور العبد إما طاعة أو معصية أو سفه أو عبث ، و ذلك على الله سبحانه مستحيل ، و جوابه : بأن الفعل في نفسه حركة أو سكون ، و كونه طاعة أو معصية أو سفها أو عبثا اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة إلى العبد فإنها تعرض للفعل من حيث أنها صادرة عن العبد ، و الله سبحانه قادر على مثل ذلك الفعل و قال أبوعلى قائد " الجبائية " . و قال أبوهاشم قائد " البهشمية " : إن الله سبحانه قادر على مثل مقدور العبد ، و ليس بقادر على نفس مقدور العبد لأن المقدور من شانه أن يوجد عند توفر دواعي القادر ، و أن يبقى على العدم عند توفر صوارفه فلو كان نفس مقدور العبد مقدور الله سبحانه ، فلو أراد الله سبحانه مقدور العبد ، و كرهه العبد فلزم وقوعه لتحقق الداعي ، و لزم لا وقوعه لتحقق الصارف ، و جوابه أن المكروه لايقع

عند وجود الصارف إذا لم يتعلق به إرادة أخرى تستقل ، و التحقيق : أنه يمكن كون المقدور مشتركا بين القادرين إذا أخذ من حيث هو غير مضاف إلى أحدهما ، امتنع الاشتراك فيه من حيث تلك النسبة ، و المقدور الواحد يمكن إضافته إلى كل واحد منهما على سبيل البدل ، أقول : و جميع هذه الأقوال من هذه الطوائف جنون محض و مكابرة للحواس و العقول ، ليس في القرآن و لا في السنن و لا في العقول شيء من هذا ، و هذا في الواقع اعتراض على جميع الأمم ، و على جميع عقولهم ، و هذه صفة من عظمت مصيبة بنفسه و من لا دين له و لا عقل و لا علم و لا حياء ، فإن قلت : فهل يقال : إن الله سبحانه يتصف بالقدرة على نفسه أو الإرادة لوجوده ، فالجواب ذلك ممتنع ، و السوال مهمل ؛ لأنه واجب الوجود لذاته و الإرادة متعلقها العدم لتوجده تعالى الله عن ذلك ، فإن قلت : فهل يقال : إن قدرة الحق سبحانه للتعلق بإيجاد المحال مثل تجسد المعاني أو إيجاد شخص في مكانين أو أمكنة في آن واحد .

قال الشيخ المدقق في فتوحاته وابن حزم في الفصل: قدرة الباري تتعلق بالمحال، أقول: وهذا قول باطل

فأجاب عنه الشيخ المدقق في موضع من فتوحاته : أن قدرة الله مطبقة فله إيجاد المحالات العقلية ، و أطال في ذلك ، و في موضع من فتوحاته : الله تعالى قادر على الجمع بين الضدين و وجود جسم في مكانين ، و قيام العرض بنفسه و انتقاله ، و قيام المعنى بالمعنى ، و أطال في ذلك ، و هذا ما ذهب إليه رأس الظاهرية أبو محمد بن حزم ، قال في موضع(١) من كتاب الفصل : فإن من قال : لايوصف الله تعالى بالقدرة على المحال فقد جعل قدرته سبحانه

---

(١) في الجزء الثاني من الفصل ، ص : ١٣٨ . ١٢.

متناهية و جعل قوته عز و جل منقطعة محدودة ، هذا تحديد للباري عز و جل و كفر به مجرد ، و إدخال له في جملة المخلوقين ، و في موضع آخر من الفصل راداً على أبى القاسم أحد رؤساء الأصلح من المعتزلة : قال أبو محمد : و ليس كما قال الجاهل الملحد فيما وصف الله تعالى به ؛ بل الله تعالى قادر على أن يجعل الشيء ساكناً و متحركا معاً في وقت واحد من وجه واحد ، و هذه طائفة جعلت قدرة الله متناهية ، بل قطعوا قطعاً بل أنه تعالى لايقدر على الشيء حتى يفعله ، و هذا كفر مجرد لاخفاء به - و نعوذ بالله من الخذلان - ، و في موضع آخر من الفصل : و أما أبوالهذيل فجعل قدرة ربه متناهية بمنزلة المختارين من خلقه و هذا هو التشبه حقا ، و أما النظام و الأشعرية فكذلك أيضاً جعلوا قدرة ربهم متناهية يقدر على شيء و لايقدر على آخر ، و هذه صفة أهل النقص أقول : تقدم له هذا الكلام و تقدم لنا (أن هذه مقالة الأشعرية و الماتريدية و الفلاسفة و غيرهم من الطوائف من أهل العقل) ، و أنهم قالوها فراراً من المحال ، أو لم يعلم هذان الرجلان : لو تعلقت القدرة بكل شيء حتى الواجب الوجود و المستحيل ؛ لكان الواجب ممكناً ، لأن من تحت القدرة لابد أن يكون ممكنا ، و كذا شريک الباري لايكون مستحيلا بل ممكنا ، و هذا من أشنع المقالات ، و هذا انقلاب المواد ، و هو باطل اتفاقا و وفاقا عند أهل العقل و النظر. فتأمل و لاتغفل .

.... و الحياة و هي صفة أزلية توجب صحة العلم و القوة و هي بمعنى القدرة ....

اتفق العقلاء على أنه سبحانه حي ثم اختلفوا

((و الحياة و هي صفة)) : حقيقية ذاتية قديمة قائمة بذاته سبحانه و هي ((أزلية توجب صحة العلم)) : توجب له سبحانه الاتصاف بالعلم و القدرة و الإرادة و غيرها من كل كمال ، اتفق العقلاء على أن الله سبحانه حى ، و حقيقية الحي : هو الذي يكون حياته لذاته ، و ليس ذلك لأحد من الخلق ، و إنما ذلك خاص بالله سبحانه ، و إن صفة الحياة لها التقدم على سائر الصفات ؛ فلايمكن أن يتقدم عليها صفة في الظهور و لذلك قال الله سبحانه : ﴿ الله لا إله إلا هو الحي القيوم ﴾ فإن القيومية عبارة عن الحياة لذاته ، و جعل صفة الحياة تلي الاسم الجامع للنعوت بتمامها و بأسرها ، و الدليل على ذلك وجود هذه المخلوقات ؛ لأنه لو لم يكن متصفاً بالحياة لكان متصفا بالموت ، و لو كان متصفا بالموت لم يوجد شيء من هذه المخلوقات .

و قال الله تعالى : ﴿ هو الحي لا إله إلا هو ﴾ ثم اختلفوا في تفسير الحياة فقالت الفلاسفة و " أبوالحسين البصري " من مجتهدي المعتزلة : هي نفس صحة العلم و القدرة ، ورد بأنه لو كان هذا معنى الحياة لما صح أن يكون غير العالم من الحيوان متصفا بالحياة ، و هو بديهي البطلان ، و أيضاً فتفسيرها بصحة تينك الصفتين دون غيرها تحكم ، و قال أهل السنة و باقي المعتزلة : إنها عبارة عن صفة تقتضي هذه الصحة ، هي صفة يصح لأجلها عن الذات أن يعلم و يقدر ، يعني أنها صفة حقيقية ذاتية قديمة قائمة بالذات مقتضية لصحة العلم و القدرة ، و تحقيق ما ذكرنا : أن ملزومات الحياة من العلم و القدرة و الحكمة ثابتة لله سبحانه ، و تحقق الملزوم بدون تحقق اللازم محال ، فتحقق الملزوم يستلزم تحقق اللازم .

قال ابن قيم في "النونية": الحياة والفعل متلازمان والرد عليه

قال ابن قيم في كتابه الشهير أعني " النونية " : فالحياة و الفعل متلازمان ، و كل حي فعال ، أقول راداً عليه : ليست حياة الله سبحانه كحياة العباد ، و لا فعله تعالى كأفعالهم ، و إدخال الله تعالى سبحانه في مثل هذه الكلية لايصدر إلا ممن هو مريض القلب بمرض التشبيه ، و علم من هذا الكلام بأن الحوادث لا أول لها في نظر ابن قيم ؛ لأن حياة الله سبحانه لا أول لها فيكون فعله لا أول له ، و هذه المسئلة من المسائل التي كفر علماء الإسلام الفلاسفة بها ، ثم قال ابن قيم في النونية : و الله سابق كل شيء ، ما ربنا و الخلق مقترنين ، و الله كان و ليس شيء غيره ، لسنا نقول كما يقول اليونان بدوام هذا العالم المشهود و الأرواح في الأزل ، و ليس بفان ، أقول : و المسلمون جميعهم يعتقدون أن حياة الله سبحانه لا افتتاح لها ، و قد تقدم لابن قيم أنه يقول : " إن كل حي فعال ، و إن الحياة و الفعل متلازمان " و معنى هذا أن الفعل لا افتتاح له أيضاً ، فإذن كيف يتفق قوله هذا السابق مع قوله هذا " كان الله و ليس شيء غيره " فليعرف ذلك أهل الغرور بابن قيم ، ثم ليعرفوه ، و نسجل ههنا على ابن قيم ، اعتقاده : قيام الحوادث بذات الله سبحانه ، و اعتقاده أن هذه الحوادث لا أول لها ، و إنى ألفت نظر الناظر العاقل المسلم إلى هذه العقيدة ، و هل تتفق مع دعوى أنه إمام دونه كل إمام ، بل هل تتفق هذه العقيدة مع دعوى أنه في أعداد المسلمين فقط . نعوذ بالله من الخذلان .

((و القوة)) : أقول : لعل ما أورده تنبيهاً على الترادف ، و إلا فلا وجه لعد الإمام النسفي القوة صفة أخرى غير القدرة ، قال الله سبحانه : ﴿ إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين ﴾ ، الآية الكريمة تضمن صفتين صفة ذات و صفة فعل فالرزق فعل من أفعاله سبحانه : فهو من صفات فعله ، لأن الرازق يقتضي مرزوقاً و الله سبحانه كان و لا مرزوق ، و كل مالم يكن ثم كان فهو محدث و

الله سبحانه موصوف بأنه الرزاق ، و وصف نفسه بذلك قبل خلق الخلق بمعنى أنه سيرزق إذا خلق المرزوقين .

القوة من صفات الذات وهي بمعنى القدرة قال البيهقي الخ

و القوة من صفات الذات ، ((و هي بمعنى القدرة)) : و لم يزل سبحانه ذا قوة و قدرة ، و لم تزل قدرته موجودة قائمة به موجبة له حكم القادرين و المتين ، قال البيهقي : القوي : التام القدرة لاينسب إليه عجز في حالة من الأحوال ، و يرجع معناه إلى القدرة ، و القادر هو الذي له القدرة الشاملة ، و القدرة صفة له قائمة بذاته ، و المقتدر هو التام القدرة الذي لايمتنع عليه شيء ، و في الآية الكريمة رد على من قال : إنه قادر بنفسه لا بقدرة لأنه سبحانه قال : " ذو القوة " ، و القوة بمعنى القدرة و زعمت المعتزلة أن المراد بقوله : ذو القوة : " الشديد القوة " و المعنى في وصفه بالقوة و المتانة : إنه القادر البالغ الاقتدار ، فذهبوا إلى طريقتهم في أن القدرة صفة نفسية خلافا لأهل السنة في أنها صفة قائمة به متعلقة بكل مقدور .

العجب ! قال ابن حجر في فتح الباري : القدرة صفة فعل
أقول : هذا خطأ فاحش

و العجب قال الحافظ في فتح الباري : و من ثم نشأ الاختلاف في القدرة هل هي من صفات الذات أو صفات الأفعال ، فمن نظر في القدرة إلى الاقتدار على إيجاد الرزق قال : هي صفة ذات قديمة و من نظر إلى تعلق القدرة ، قال : هي صفة فعل حادثة ، و لا استحالة في ذلك في الصفات الفعلية و الإضافية بخلاف الذاتية . هذا كلامه بلفظه قلت : لم أقف على قول لأهل السنة في أن القدرة صفة فعل حادثة ، و يأتي البحث إن شاء الله سبحانه على الصفة الفعلية ، هل هي قديمة أو حادثة ، و على أنواع التعلق ، فافهم .

.... و السمع و هي صفة تتعلق بالمسموعات ، و البصر صفة تتعلق بالمبصرات فتدرك بهما إدراكا تاما لا على سبيل التخيل و التوهم ، و لا على طريق تأثر حاسة و وصول هواء و لايلزم من قدمهما قدم المسموعات و المبصرات كما لايلزم من قدم العلم و القدرة قدم المعلومات و المقدورات لأنها صفات قديمة تحدث لها تعلقات بالحوادث و الإرادة و المشيئة و هما عبارتان عن صفة في الحي ....

و لما كان ثبوت صفة السمع ، و ثبوت صفة البصر بالسمع و قد ورد وصفه سبحانه بهما بما لايكاد يحصى من الآيات القرآنية و الأحاديث النبوية ، فقال : ((و السمع)) : إنه سبحانه يسمع بلاحاجة أذن .

الاستدلال على ثبوت صفة السمع و البصر من العقل و النقل و قد أورد ههنا بحثان

((و هي صفة)) : صفة حقيقية ذاتية وجودية قديمة قائمة بذاته سبحانه يسمع به كل مسموع بغير أذنين و صماخ ، و الدليل على ذلك وجود هذه المخلوقات ؛ لأنه لو لم يكن متصفا بالسمع لكان متصفا بالصمم ، و لو كان متصفا بالصمم لم يوجد شيء من هذه المخلوقات ، و قال الله سبحانه : ﴿ قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها ﴾ ((تتعلق بالمسموعات)) : يعني من شأنها إدراك كل مسموع و إن خفي ((و البصر)) : إنه سبحانه بصير بلا حاجة حدقة ، ((صفة)) : صفة حقيقية ذاتية ثبوتية قديمة قائمة بذاته سبحانه ، يبصر به كل موجود بغير عينين و حدقة ، و الدليل على ذلك وجود هذه المخلوقات لأنه لو لم يكن متصفا بالبصر لكان متصفا بالعمي و لو كان متصفاً بالعمي ، لم يوجد شيء من هذه المخلوقات ، و قال سبحانه : ﴿ و هو السميع

البصير ﴾ ((تتعلق بالمبصرات)) : يعني من شأنها إدراك كل مبصر و إن لطف ، و هما علم ضرورة من دين محمد ﷺ فلا حاجة لنا إلى الاستدلال عليه ؛ كما هو حق سائر الضروريات الدينية ، و مع ذلك فقد استدل عليه ، و أما الدليل عليه من الشرع آيات قرآنية ، منها قوله : ﴿ و هو السميع البصير ﴾ و منها قوله عن لسان إبراهيم الخليل : ﴿ لم تعبد ما لايسمع و لايبصر ﴾ فأفاد أن عدم السمع و البصر نقص لايليق بالمعبود ، و أما الدليل عليه من العقل ؛ فلأن كل واحد منهما صفة كمال ، و قد اتصف بهما المخلوق فهو سبحانه أحق بالاتصاف بهما من المخلوقات ، فهذا شيء ثابت في بداهة العقل ؛ فإن عاقلا لم يخالف في هذه المقدمة أصلاً و رأساً .

((فتدرك بهما إدراكاً تاماً لا على سبيل التخيل و التوهم)) : لأنه لايغيب المحسوس عنه سبحانه ، ((و لا على طريق تأثر حاسة و وصول هواء)) : فإن ذلك يستلزم الجسمية لله جل شأنه و قد أورد ههنا بحثان ، الأول : البحث عن سبب سكوتهم عن إثبات الشم و غيره من الحواس ، فإن إثباتهم للسمع و البصر دونهما لايخلو عن تحكم ، و قد قالوا في جوابه : إن هاتين الصفتين لما ورد في الشرع إطلاقهما على الله سبحانه صح لنا أن نعدهما من صفاته و لما سكت عن باقي الحواس سكتنا نحن أيضاً ، و إن كنا نجزم بأنه يدرك متعلقاتها ، البحث الثاني : هو أنه إذا ثبت ما تقوله الجماعة من أن تخصيص الحواس بإدراك محسوساتها ليس إلا باعتبار العادة ؛ فيجوز أن يدرك بكل منها ما تدرك الأخرى بل يجوز أن تستغني حاسة واحدة عن سائر الحواس في إدراك المحسوسات ، و لا شك أن الله سبحانه ليس مما يجري عليه حكم العادة ، فما وجه تخصيص سمعه بإدراك المسموعات ، و بصره بإدراك المبصرات ، و لماذا لم تغن صفة السمع عن صفة البصر ، و لعلهم يتمسكون في مثل هذا بالسمع أيضاً ، - و بالله التوفيق - و منه الوصول إلى التحقيق .

و لما كان لقائل أن يقول : إذا كان السمع و البصر قديمين أزليين يلزم قدم

المسموعات و المبصرات ، فيلزم قدم العالم ؛ فدفعه بقوله : ((و لايلزم)) : و حاصله أن يقال : إنما يلزم القدم أن لو كانت التعلقات قديمة أزلية ، و ليس كذلك ؛ بل القديم إنما هو مبدأ التعلقات فلايلزم ((من قدمهما قدم المسموعات و المبصرات كما لايلزم من قدم العلم و القدرة قِدَمُ المعلومات و المقدورات ، لأنها)) يعني جميع هذه ((الصفات قديمة تحدث لها تعلقات بالحوادث)) : يعني بعد وجود المتعلقات ، فالمجودات إنما هو بعد وجودها ، فليس لها تعلق أزلي حتى يلزم قدم المسموعات و غيرها من المتعلقات ، هذا .

اتفق المسلمون على أنه سبحانه سميع و بصير ثم اختلفوا

و قد اتفق المسلمون على أنه سبحانه سميع و بصير ، ثم اختلفوا و هل السمع و البصر صفتان زائدتان على العلم أو راجعتان إليه ، ذهب فلاسفة الإسلام و أبوالحسين و أبوالقاسم من مشائخ المعتزلة إلى أن السمع و البصر عبارة عن علمه بالمسموعات و المبصرات ، و أنكرت أن يكون لِلّه سبحانه صفتا سمع و بصر الخارجتان عن صفة العلم ، و ذهب الجمهور من أهل السنة و من المعتزلة و الكرامية إلى أنهما صفتان زائدتان على العلم بالمسموعات و المبصرات ؛ لأنه قد دلت الأدلة السمعية على أنه سبحانه سميع و بصير ، و لفظ السمع و البصر ليس بحقيقته في العلم بالمسموعات و المبصرات ، و صرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز لايجوز إلا عند المعارض ، و ليس في العقل ما يصرف الأدلة السمعية عن ظواهرها ؛ فيجب الإقرار بها ، و إذا كان سميعاً و بصيراً يكون عالما بالمسموعات و المبصرات حال حدوثها ، و قال بعض الأفاضل : إثبات صفة العلم إجمالا لايغني في العقيدة عن إثباتهما تفصيلا بلفظيهما الواردين في الآيات القرآنية و الأحاديث النبوية ؛ لأنا متعبدون بما ورد فيهما ، فلا بد من الإيمان بهذين النوعين تفصيلاً .

احتج المخالف بوجهين والجواب عن الوجهين

و احتج المخالف بوجهين ، الوجه الأول : إن سمعه و بصره إن كانا قديمين لزم قدم المسموع و المبصر ، بيان الملازمة : أن السمع و البصر لايتحققان بدون المسموع و المبصر ، فلو كان السمع و البصر قديمين كان المسموع و المبصر قديمين أيضا ، و إن كان محدثين كان ذاته محلا للحوادث ، لأن السمع و البصر حادثان قائمان بذاته سبحانه ، لأن ذاته متصف بهما و قد عرفت : يمتنع أن يكون محلا للحوادث ، و الجواب عن هذا الوجه بأن السمع و البصر قديمان يعدان أن المتصف بهما لإدراك المسموعات و المبصرات ، و ادراكهما عبارة عن تعلق السمع و البصر بالمسموع و المبصر عند وجودهما فلايلزم قدم المسموع و المبصر من قدم السمع و البصر فتدبر.

الوجه الثاني : إن السمع و البصر تأثر الحاسة بالمسموع و البصر و إدراكهما مشروط بتأثر الحاسة بهما ، و كل منهما على الله سبحانه محال ، فلايكون سميعاً و بصيراً ، و الجواب عنه بمنع الصغرى فإنا لانسلم أن السمع و البصر تأثر الحاسة بالمسموع و المبصر ، أو إدراكهما مشروط بهما ، بل السمع و البصر إدراك المسموع و المبصر عند حدوثهما . فتأمل و لاتغفل .

اثبات صفة الإرادة والقدرة للواجب والدليل عليه من العقل والنقل

أقول : لما وصف الله سبحانه ذاته في كلامه القديم بصفة الإرادة ، قال الله : ﴿ يريد الله بكم اليسر ﴾ ، و قال : ﴿ يريد الله أن يبين لكم ﴾ و قال : ﴿ يريد الله أن يخفف عنكم ﴾ ، و قال : ﴿ يفعل ما يشاء و يحكم ما يريد ﴾ ، و قال : ﴿إن الله يفعل ما يريد ﴾ ، و قال : ﴿ إن الله يهدي ما يريد ﴾ ، فقال المصنفؒ : ((و الإرادة)) : يعني نعتقد أن الله سبحانه موصوف بالإرادة ، و أنه مريد لايقع

شيء إلا بإرادته ؛ فأي شيء أراد كان ، و أي شيء لم يرد فإنه لايمكن أن يكون ، و الدليل على ذلك وجود هذه المخلوقات لأنه لو لم يكن متصفاً بالإرادة لكان متصفاً بالكراهة ، و لو كان متصفا بالكراهة لم يوجد شيء من هذه المخلوقات ، و قال الله سبحانه : ﴿ إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون ﴾ ، و معنى الإرادة عند العقل واضح إذ كل واحد منا قبل صدور الفعل عنه أو تركه يظهر في نفسه حالة ميلانية يقتضي ترجيح أحدهما على الآخر .

المشية والإرادة واحد عند أهل السنة

((و المشيئة :)) : قلت : المشيئة و الإرادة واحد عند أهل السنة ، قال الإمام البخاري أمير المؤمنين في الحديث في جامعه : " باب في المشيئة و الإرادة " قال ابن بطال : غرض البخاري إثبات المشيئة و الإرادة و هما بمعنى واحد ، و إرادته صفة من صفات ذاته ، و قال البيهقي بعد أن ساق الحديث بسنده إلى الربيع بن سليمان . قال الشافعيّ : المشيئة إرادة الله ، و قد أعلم الله خلقه أن المشيئة له دونهم ، فقال : ﴿ و ما تشاؤن إلا أن يشاء الله ﴾ ، فليست للخلق مشيئة إلا أن يشاء الله ، و لما كان هذه عقيدة أهل السنة فلذا قال الشارح قدس سره : ((و هما عبارتان عن صفة في الحي)) : إيماء إلى اتحادهما و ترادفهما .

.... توجب تخصيص أحد المقدورين في أحد الأوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة إلى الكل و كون تعلق العلم تابعا للوقوع و فيما ذكر تنبيه على الرد على من زعم أن المشئية قديمة و الإرادة حادثة قائمة بذات الله تعالىٰ و على من زعم ....

((توجب تخصيص أحد المقدورين في أحد الأوقات بالوقوع)) : يعني صفة حقيقية ذاتية وجودية قديمة قائمة بذاته القديم الأزلي ، توجب تخصيص المقدور دون غيره بخصوص وقت إيجاده دون ما قبله و ما بعده من الأوقات .

اتفق العقلاء على أنه مريد و تنازعوا في معنى الإرادة

و تحقيقه : اتفق العقلاء على أنه مريد ، و تنازعوا في معنى الإرادة ، فقال الفلاسفة : و إرادته و هي علمه بجميع الموجودات من الأزل إلى الأبد ، و بأنه كيف ينبغي أن يكون نظام الموجود حتى يكون على الوجه الأكمل ، و بكيفية صدوره عنه حتى يكون الموجود على وفق المعلوم على أحسن النظام من غير قصد و طلب شوق ، و يسمعون هذا العلم عناية .

قالت الفلاسفة و أبو الحسين : إرادته هي علمه و برهانهم و الجواب عنه

و فسر " أبوالحسين البصري " من محققي المعتزلة : الإرادة بعلمه سبحانه بما في الفعل من المصلحة الداعية إلى الإيجاد ، و يسمى هذا داعية ، و احتجت الفلاسفة و أبوالحسين على عدم إرادة سبحانه بأن الله سبحانه لو كان مريداً فإرادته إن كانت قديمة يلزم قدم المراد ، ويلزم قدم العالم ، و أيضاً إن كانت قديمة يلزم زوال القديم لأنها لاتبقى بعد الإيجاد ، و من المعلوم ما ثبت قدمه إمتنع عدمه و إن كانت حادثة يحتاج إلى إرادة أخرى و دور و تسلسل ، و أيضاً إن كانت حادثة يلزم قيام الحوادث

بذاته ، و الجواب عنه : أنها قديمة متعلقة بزمان معين إذ الإرادة تسبق المراد كما أن واحداً منا يريد الحج بعد سنة أو سنتين ، فإذا كان وقته جزم الإرادة و هذا ما أشار إليه بعض العلام بقوله الإرادة في الأزل متعلقة بتخصيص الحوادث بأوقاتها .

و العجب ! و كيف لايفهمون عن تضليلهم إما أن يكون فعله سبحانه للممكنات بصفة الإرادة يصح منه بها التخصيص و التقديم و التأخير أو لا ، و الثاني لو كان فاعلا لها لا بالصفة المذكورة لزم صدور الممكنات عنه صدوراً واحداً بغير تقديم و تأخير ، و لكان يلزم قدمها ضرورة استحالة تخلف المقتضي على مقتضاه الذاتي : فيلزم كون الممكن واجبا و الحادث قديما ، و هو محال ، فثبت أنه فاعل بصفة يصح منه بها التقديم و التأخير ؛ فهذا برهان معقول لمن له عقل سليم و فهم مستقيم ، و الكلام مع البهائم تضييع الأوقات ، و أما البرهان المنقول فالآية و الأحاديث كثيرة لاتحصى .

قال أصحابنا : الإرادة صفة زائدة على العلم و القدرة و لنا عليه برهان دقيق

و قال أصحابنا و أبوعلي الجبائي و ابنه أبوهاشم و القاضي عبد الجبار الهمداني : إن الإرادة صفة زائدة مغائرة للعلم و القدرة مرجحة لبعض مقدوراته على بعض ، و ذلك أن القدرة نسبتها إلى طرفي الممكن على السواء كان لابد من إثبات صفة بها يترجح تعلق القدرة بأحد الطرفين و هي الإرادة ، و إلى هذه أشار الشارح بقوله : ((مع استواء نسبة القدرة إلى الكل)) : و لنا : أن تخصيص بعض المقدور بالتحصيل و بعضها بالتقديم و التأخير ، و تخصيصها بأوقات معينة مع جواز حصولها قبلها و بعدها يستدعي مخصصاً ، و ليس ذلك المخصص نفس العلم : لأن العلم تابع للمعلوم فلايكون متبوعا له لامتناع الدور ، و ليس هو أيضاً نفس القدرة ؛ لأن القدرة نسبتها إلى جميع المقدورات و إلى جميع الأوقات على السواء ، فلاتخصص مقدوراً دون مقدور آخر و لا وقتا معينا من بين الأوقات ، فلا بد من صفة غير العلم و القدرة لأجلها

اختص بعض المقدورات بالحدوث دون بعض بوقت معين دون غيره ، و تلك الصفة هي الإرادة و أيضاً من شأن القدرة التأثير و الإيجاد الذي نسبته إلى كل الأوقات على السواء و شأن الإرادة الترجيح ، و الموجد من حيث هو موجد غير المرجع من حيث هو مرجح ، لأن الإيجاد هو غير الترجيح ؛ لأن الإيجاد متوقف على الترجيح ، و الموقوف على الشيء غير ذلك الشيء ، فافهم . ((و كون تعلق العلم تابعا للوقوع)) : يعني وقوع أحد المقدورين فعلم أن الإرادة غير العلم ، هذا رد على الفلاسفة فإن عندهم الإرادة هو العلم لا غير ؛ لأن العلم تابع للوقوع فلايكون الوقوع تابعا له و إلا لزم الدور ، ((و فيما ذكر)) : يعني ذكر المشيئة بعد الإرادة ، و أرادهما معا في الصفات الأزلية و تعريفهما بصفة توجب التخصيص .

قالت الكرامية: الإرادة صفة حادثة، أقول: هذا التحقيق فاسد

((تنبيه على الرد على من زعم أن المشيئة قديمة)) : و هم الكرامية يقولون : المشيئة صفة واحدة قديمة ، ((و الإرادة)) : صفة ((حادثة)) : و قال أهل السنة : و هو شغب فاسد لأن إرادته لو كانت محدثة لم يخل أن يحدثها في نفسه أو في غيره أو في كل منهما أولا في شيء منهما ، و الأول و الثالث محال ، لأنه ليس محلا للحوادث ، و الثاني فاسد أيضاً ؛ لأنه يلزم أن يكون الغير مريداً لها ، و بطل أن يكون الباري مريداً إذ المريد : من صدرت منه الإرادة و هو الغير كما بطل أن يكون عالماً إذا أحدث العلم في غيره ، و الرابع لأنه يستلزم قيامها بنفسها و إذا فسدت هذه الأقسام ثبت أنه سبحانه مريد بإرادة قديمة هي ، ((قائمة بذات الله تعالىٰ)) : و الكرامية يقولون : الإرادة حادثة متعددة على حسب تعدد المراد ، و من أصلهم قيام كثير من الحوادث بذات الله سبحانه ، و زعموا أن في ذاته حوادث كثيرة مثل الإخبار عن الأمور الماضية و الآتية ، و جمعوا على أن الحوادث لاتوجب لله سبحانه وصفا و لا هي صفات له ، فتحدث في ذاته هذه الحوادث من الأقوال و الإرادات و التسمعات و التبصرات ، و لايصير بها قائلا

و لا مريدا و لا سميعا و لا بصيراً و لايصير خلق هذه الحوادث محدثا و لا خالقا و إنما هو قائل بقائليته و خالق بخالقيته و مريد بمريديته ، و ذلك قدرته على هذه الأشياء ، و من أصلهم الفاسد : أن الحوادث التي تحدث في ذاته واجبة البقاء حتى يستحيل عدمها ، إذ لو جاز عليها العدم لتعاقب على ذاته الحوادث و لشارك الجوهر في هذه القضية .

أقول: تحقيقات الكرامية ليست بتحقيقات بل تحريفات

و هذا مذهب باطل ليس من قبيل كلام بني آدم ، و لايذهب إليه ذهن الذاهن لاستحالة قيام الحوادث بذاته و بأن صدور الإرادات الحادثة عن الباري سبحانه حينئذ ليس إلا بالإرادة فيتوقف على إرادة فيتسلسل ، و الحق : هذه ليست بتحقيقات بل تحريفات و تخريفات .

النجارية و الجباية و البهشمية اتفقوا على أنه لايوصف بالإرادة على الحقيقة ثم اختلفوا

((و على من زعم)) : يعني رد على من زعم : و هم النجارية و الجبائية و البهشمية اتفقوا على أن الله سبحانه لايوصف بالإرادة على الحقيقة ثم اختلفوا اختلافا لطيفاً ، قال النجار : لكن إذا وصف بها فإن أضيف إلى فعله فمعناه أنه فعل و هو غيرساه و لا مكره و لا مفطر و إلى هذا أشار الشارح .

.... أن معنى إرادة الله فعله أنه ليس بمكره و لا ساه و لا مغلوب و معنى إرادته فعل غيره أنه آمر به كيف ! و قد أمر كل مكلف بالإيمان و سائر الواجبات و لو شاء لوقع و الفعل و التخليق : عبارتان عن صفة أزلية تسمى بالتكوين و سيجئ تحقيقه ....

((أن معنى إرادة الله فعله أنه ليس بمكره و لا ساه و لا مغلوب)) : و قال الجبائي و أبوهاشم : لكن إذا أضيف إلى فعله ، و قيل : إنه مريد لأفعاله فالمراد به أنه خالق لها على وفق علمه .

ثم اتفقوا و قالوا : و إن أضيف إلى فعل غيره ، و قيل : إنه مريد لأفعال عباده فالمراد به أنه أمر بها راض عنها و إلى هذا أشار الشارح بقوله : ((و معنى إرادته فعل غيره أنه آمر به)) : يعني أمر بذلك الفعل فاعله ، حتى أن ما لايكون مامورا به لايكون مراداً له ، ورد عليه بأن نسبة هذا السلب إلى كل الأوقات و إلى كل المقدورات على السواء ، فلايصح للتخصيص بل لابد من صفة وجودية ترجح أحد الطرفين للوجود في وقته ، و بأنه لو كانت الإرادة لفعل الغير بمعنى الأمر به ما وقعت مخالفة لِلّٰه سبحانه من العباد ، إذ المراد لايخلف عن الإرادة ، و إلى هذا الثاني أشار الشارح بقوله : ((كيف و قد أمر كل مكلف بالإيمان و سائر الواجبات و لو شاء لوقع)) : يعني يحصل الإيمان و سائر الواجبات من جميع المكلفين لأنه سبحانه أمرهم بها لأن الإرادة توجب الوقوع بخلاف الأمر . قال الله سبحانه : ﴿ و لو شاء لهدا كم ﴾ ، يؤخذ من الآية الكريمة أن مشيئة الله لهداية لم تقع مع أنه سبحانه قد أمرهم بها ، فتعين أن الأمر و الإرادة و صفان متغايران ، و الحاصل : أن من فسر الإرادة بالنسبة إلى أفعاله سبحانه بعلمه بها و بالنسبة إلى أفعال غيره بأمره بها فهذا باطل ، فتأمل و لا تغفل .

((و الفعل و التخليق عبارتان عن صفة أزلية تسمى بالتكوين و سيجئ تحقيقه)) يعني التكوين المعبر عنه بالفعل و التخليق و الإيجاد و الإبداع و الاختراع و الإبقاء و الإفناء و الإعزاز و الإذلال صفة قديمة أزلية قائمة بذات الوجب الوجود .

.... و عدل عن لفظ الخلق لشيوع استعماله في المخلوق و الترزيق : هو تكوين مخصوص صرح به إشارة إلى أن مثل التخليق و التصوير و الترزيق و الإحياء و الإماتة و غير ذلك مما أسند إلى الله تعالى كل منها راجع إلى صفة حقيقية أزلية قائمة بالذات هي التكوين لا كما زعم الأشعري من أنها إضافات و صفات للأفعال ....

((و عدل عن لفظ الخلق)) : يعني و لم يقل : و الخلق ؛ مع أن لفظ الخلق أخصر و أظهر ((لشيوع استعماله في المخلوق)) : فلو قال : و الخلق لتوهم أن المخلوق صفة و ليس كذلك فلذلك عدل عنه ((و الترزيق)) : قال الشارح قدس سره : ((و هو تكوين مخصوص)) : يعني تعلق الصفة بإيصال الرزق ترزيقاً فهو تكوين بالفعل المخصوص ((صرح به)) : يعني صرح المصنفّ بالترزيق مع أن الفعل يتناول مثل التخليق و الترزيق و التصوير و غيرها لأن الأعم يتناول الأخص بداهة ، ((إشارة إلى أن مثل التخليق و التصوير و الترزيق و الإحياء و الإماتة و غير ذلك مما أسند إلى الله تعالى كل منها راجع إلى صفة حقيقية أزلية قائمة بالذات هي التكوين)) : يعني و الكل يجمعها إسم التكوين بمعنى أن كلها مندرجة تحته و أسمائه تختلف بحسب اختلاف المتعلقات ، فإن كان الأثر مخلوقا ، فالاسم الخالق ، و الصفة الخلق ، أو رزقا فالاسم الرزاق ، و الصفة الترزيق ، أو حياة فهو المحيي ، أو موتاً فهو المميت ، و كان اللائق بالجريان فيها على منوال واحد ، ((لا كما زعم الأشعري)) : يعني شيخ مشائخ الأشاعرة الشيخ أبو الحسن ((أنها)) : يعني التكوين و الترزيق و التصوير و التخليق ، ((إضافات)) : يعني اعتبارات عقلية ، ((و صفات للأفعال)) : و المراد صفات تدل على تأثير لها أسماء غير إسم القدرة باعتبار أسماء آثارها .

اختلف الماتريدية والأشاعرة في صفات الأفعال

و تحقيقه : اختلف مشائخ الحنفية و مشائخ الأشاعرة في صفات الأفعال كالتخليق و الترزيق و الإحياء و الإماتة و التكوين ، هل هي قديمة أو حادثة ، فعند الحنفية أنها كلها قديمة مثل الصفات الذاتية ، و عند الأشاعرة أنها كلها حادثة ، فالحنفية متفقون على إثبات تلك الصفات و أنها قديمة بالذات لا هو و لا غيره مثل سائر الصفات الذاتية ، و ما ذكره صاحب المسايرة بعيد عن الوقوع ، قال : فادعى متأخرو الحنفية من عهد أبي منصور أنها صفات قديمة زائدة على الصفات المتقدمة ، و ليس في كلام أبي حنيفة و المتقدمين تصريح بذلك سوى ما أخذوه من قوله : " كان الله خالقا قبل أن يخلق " إلى آخر قوله ، قال شارحه راداً عليه قلت : قد قال هذا بناء على ما ظهر له بالنظر الأول ، و لايتم ما ادعاه . قوله : " فادعى متأخر و الحنفية من عهد أبي منصور إنها صفات قديمة زائدة على الصفات المتقدمة " ، قلت : هذا ظن ظهر و ليس كما ظن ، قد صنف فيه أبوبكر أحمد بن إسحاق بن صبيح الجوزجاني صاحب أبي سليمان الجوزجاني في كتاب الفرق و التمييز ، و صنف فيه أيضاً محمد بن أسلم الأزدي و وفاته سنة ثمان و ستين و مائتين و وفات أبي منصور سنة ثلاث و ثلاثين و ثلاث مائة ، قوله : و ليس في كلام أبي حنيفةؒ و المتقدمين التصريح بذلك ، قلت : بل هو في الفقه الأكبر المروي عن أبي حنيفة و معناه فيما رواه الطحاوي عن أبي حنيفة و أبي يوسف و محمدؒ و إن لم يقل صفات الفعل إذ لايتوقف على هذا ، و إن أبا جعفر الطحاوي لمن لايخفى درجته و علو رتبته في معرفة أقاويل السلف على العموم ، و أقاويل أبي حنيفةؒ و أصحابه على الخصوص ، و قوله سوى ما أخذوه من قوله : كان الله خالقا قبل أن يخلق ، و لم يدل لهم هذا الأخذ ، قلت : و ليس كما زعم إنما أخذه المتأخرون من التصريح بأزلية صفات الفعل ، حيث قال : قديم بلا ابتداء دائم بلا انتهاء خالق بلاحاجة مميت بلا مخافة . قوله : و أما نسبتهم ذلك إلى المتقدمين ففيه نظر ، قلت : في النظر نظر فقد ذكر ذلك في الفقه الأكبر المروي عن أبي حنيفةؒ و في العقيدة التي رواها الطحاوي كما قدمناه .

الرد البليغ على قول شيخ ابن الهمام وعلى قول الأشاعرة يقولون : هذا قول أحدثتم لم يأت من العراق

و بهذا ظهر بطلان ما قال الأشاعرة يش

نعون علينا في هذه المسئلة " إن هذا قول أحدثتم لم يأت من العراق و لم يقل به أحد من السلف و إنما جاء من سمرقند " ، قلت : إن هذا قول فاسد صدر عن الجهل بمذاهب السلف و الأشاعرة ، يقولون : إن صفات الأفعال التي يسميها الماتريديون من الحنفية بالتكوين على فصولها (أي تفاصيلها) ليست إلا صفة القدرة باعتبار تعلقها بمتعلق خاص فالتخليق تعلق القدرة بإيجاد المخلوق و الترزيق تعلقه بإيصال الرزق و هذا اللائق بطرائق الأشاعرة ؛ لأنهم قائلون بأن صفات الأفعال حادثة لأنها عبارة عن تعلقات القدرة التنجيزية ، و هي كلها حادثة لحدوث التعلق المعتبر فيها فيما لايزال ، قلت : التكوين قديم و تعلقه بالكون حادث ، و بالله التوفيق .

تمت بالخير

و يليه الجزء الثاني إن شاء الله تعالى

فهرس الابحاث

رقم البحث	الابحاث	رقم الصفحة

رقم البحث	الابحاث	رقم الصفحة

رقم البحث	الابحاث	رقم الصفحة

رقم البحث	الابحاث	رقم الصفحة

رقم البحث	الابحاث	رقم الصفحة

رقم البحث	الابحاث	رقم الصفحة

رقم البحث	الابحاث	رقم الصفحة

رقم البحث	الابحاث	رقم الصفحة

رقم البحث	الابحاث	رقم الصفحة

رقم البحث	الابحاث	رقم الصفحة

رقم البحث	الابحاث	رقم الصفحة

رقم البحث	الابحاث	رقم الصفحة

رقم البحث	الابحاث	رقم الصفحة

رقم البحث	الابحاث	رقم الصفحة

رقم البحث	الابحاث	رقم الصفحة

رقم البحث	الابحاث	رقم الصفحة

رقم البحث	الابحاث	رقم الصفحة

رقم البحث	الابحاث	رقم الصفحة

رقم البحث	الابحاث	رقم الصفحة

رقم البحث	الابحاث	رقم الصفحة

